

भारतीय दर्शन का इतिहास

भाग-४

[भारतीय बहुत्ववाद]

लेखक

डॉ० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त

अनुवादक

डॉ० मोहनलाल शर्मा

रीडर, दशन विभाग

जोधपुर विश्वविद्यालय



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जोधपुर-४

शिक्षा तथा समाज-कल्याण मन्त्रालय, भारत सरकार की
विश्वविद्यालय ग्रन्थ योजना के अन्तर्गत राजस्थान हिन्दी
ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

परिचीक्षक—डॉ रसिकबिहारी जोशी, जोधपुर विश्वविद्यालय ।

प्रथम संस्करण—१९७२ ।

मूल्य—१६ ०० रु०

© राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
विद्यालय मार्ग, तिलकनगर,
जयपुर-४ ।

मुद्रक—शर्मा ब्रदर्स इलेक्ट्रोमैटिक प्रेस, अलवर ।

प्रस्तावना

भारतीय भाषाभाषा को उच्च शिक्षा का माध्यम बनाने की राष्ट्रीय नीति को शीघ्र क्रियान्वित करने के लिए सन् १९६८ में भारत सरकार ने एक बृहत् योजना का सूत्रपात किया था जिसके अंतर्गत विभिन्न प्रदेशों में ग्रंथ अकादमियों की स्थापना कर उनके माध्यम से विश्वविद्यालय शिक्षा स्तर पर विभिन्न विषयों में महत्त्वपूर्ण एवं उपयोगी पुस्तकों के मौलिक लेखन और ग्रंथ भाषाओं से ग्रंथानुवाद कराने का कार्यक्रम स्वीकृत हुआ था। भारत सरकार के शिक्षा एवं युवक-सेवा मंत्रालय ने चतुर्थ पंचवर्षीय योजना के अंतर्गत इसके लिए शत प्रतिशत अनुदान स्वीकार किया। राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी की स्थापना भी इसी उद्देश्य की पूर्ति एवं याजना को क्रियान्वित करने के लिए की गई थी। प्रस्तुत ग्रंथ 'भारतीय दशन का इतिहास' का प्रकाशन भी इसी याजना के अंतर्गत हुआ है।

दासगुप्त की इस ऐतिहासिक कृति का महत्त्व सर्वविदित ही है। यह ग्रंथ भारतीय दशन का एक व्यापक और विविध चित्र प्रस्तुत करता है। भारतीय दशन का इतिहास पर अनक ग्रंथ इसके पश्चात् प्रकाशित हुए हैं और उनमें कुछ बहुत महत्त्वपूर्ण हैं किंतु वे इस ग्रंथ के महत्त्व को कम नहीं कर सके क्योंकि यह ग्रंथ आलोचनात्मक नहीं हाकर मुख्यतः विवरणात्मक है और यह विवरण अत्यधिक विस्तार और तटस्थ भाव से प्रस्तुत करता है।

हमें आशा है कि इस ग्रंथ का दार्शनिक जगत् में समुचित आदर हागा।

नारायण सिंह मसूदा

प्राक्कथन

प्रस्तुत ग्रन्थ माला का तृतीय ग्रन्थ सन् १९४० ई० में प्रकाशित हुआ और चतुर्थ ग्रन्थ की पाण्डुलिपि भी उस समय अधिकांश रूप में तैयार थी, तथा उसे सन् १९४२ ई० तक प्रकाशनाय भेजना भी सम्भव था। किन्तु सन् १९३६ ई० में द्वितीय महायुद्ध प्रारम्भ हो गया। यद्यपि केम्ब्रिज विश्वविद्यालय प्रेस युद्ध काल में भी पाण्डुलिपि को ग्रहण करने के लिए तैयार था, तथापि मुझे कलकत्ता से केम्ब्रिज तक पाण्डुलिपि का भेजना तथा इंग्लैंड और भारत के बीच प्रूफ इधर से उधर भेजना अत्यधिक आशंका युक्त प्रतीत हुआ। सन् १९४५ ई० में, कलकत्ता विश्वविद्यालय के दान विभाग के अध्यक्ष-पद से अवकाश ग्रहण करने के पश्चात् मैं इंग्लैंड आया तथा यहाँ आगमन के तुरन्त पश्चात् ही रोग-ग्रस्त हो गया। इस रोगावस्था के काल में ही मैंने पाण्डुलिपि का संपादन—किया और उसे विश्वविद्यालय प्रेस को अर्पित किया। इसी कारण तृतीय ग्रन्थ और प्रस्तुत ग्रन्थ के प्रकाशन में अप्रत्याशित विलम्ब हो गया है। तृतीय ग्रन्थ की प्रस्तावना में प्रस्तुत ग्रन्थ की विषय सारिणी पर जो वचन दिए गए थे उनका मैंने निष्ठा से पालन किया है, परन्तु अब मुझे पाँचवें ग्रन्थ के प्रकाशन के प्रति उतना विश्वास नहीं रहा। आयुर्वृद्धि और निरंतर अस्वस्थता के कारण मुझे सदेह है कि मैं भविष्य में इस प्रकार के लेखन और प्रकाशन के शारीरिक और मानसिक श्रम को सहन करने में समर्थ हो सकूँगा। परन्तु फिर भी मैं पाँचवें ग्रन्थ के लिए सामग्री एकत्रित कर रहा हूँ और आशा करता हूँ कि अपने जीवन काल में उसका भी प्रकाशन देख सकूँगा।

प्रस्तुत ग्रन्थ में 'भागवत पुराण' का दशन, मध्व एवं उनके अनुयायियों का दशन तथा वल्लभ का दशन और वैष्णववाद के गौडीय सम्प्रदाय के दशन का निरूपण है। जहाँ तक मुझे ज्ञात है, 'भागवत पुराण' तथा वल्लभ के दशन पर किसी भी महत्त्वपूर्ण वृत्ति का अभी तक प्रकाशन नहीं हुआ है। मध्व के दशन पर मद्रास के श्री नागराज शर्मा और प्रोफेसर हेल्मघ वान ग्लेसेनेप्प द्वारा दो महत्त्वपूर्ण रचनायाँ का क्रमशः अंग्रेजी में जन्म में प्रकाशन किया गया है। किन्तु अब तक जय-तीर्थ एवं व्यास तीर्थ जैसे मध्व सम्प्रदाय के महान् उपदेशकों के दशन के सबंध में कुछ भी प्रकाशित नहीं हुआ है। मध्व के विचार सम्प्रदाय के श्रेष्ठ अनुयायियों और वेदांत के गुरु सम्प्रदाय के अनुयायियों के मध्य महान् विवाद के सबंध की बहुत कम जानकारी प्राप्त है। मेरे मतानुसार जय तीर्थ और व्यास तीर्थ भारतीय चिंतन में उच्चतम कोटि के द्वैतात्मक तक कौशल का प्रदर्शन करते हैं। अनेक विद्वानों की यह सामान्य धारणा है कि शंकर का अद्वैतवाद भारतीय चिंतन की चरम स्थिति का प्रदर्शन करता है। साह्य

श्रीर योग की वस्तुवादी एव द्वैतवादी विचारधारा ने पुराणा एव परवर्ती लेखका के हाथों में अद्वैतवाद के साथ समभौता स्थापित कर लिया था, किन्तु प्रस्तुत ग्रन्थ के जिन पाठका का जय तीर्थ और विशेषतः व्यास-तीर्थ के दर्शन से परिचय करवाया जायगा उह द्वैतवादी मत की शक्ति एव समभौता न करने वाली प्रभविष्णुता की प्रत्यक्ष अनुभूति हो जायगी। व्यास तीर्थ द्वारा प्रदर्शित की गई तीक्ष्ण द्वैतवादी विचारणा की तार्किक कुशलता व गहराई भारतीय चिन्तन के समूचे क्षेत्र में लगभग अद्वितीय है। व्यास तीर्थ के तक ताण्डव' में निरूपित मध्व-न्याय-तंत्र पर और भी अधिक लिखा जा सकता है। इस महान् कृति में व्यास तीर्थ ने गणेश की 'तत्व-चिन्तामणि' में दी गई लगभग प्रत्येक तार्किक परिभाषा को चुनौती दी है, जो नवीन न्याय सम्प्रदाय की आधार शिला है किन्तु उसका उचित स्थान मध्व-न्याय के सबंध में एक पृथक् ग्रन्थ ही हो सकता था। शंकर सम्प्रदाय के अद्वैतवादिया और मध्व सम्प्रदाय के द्वैतवादिया के मध्य विवाद में अधिकांश लोग मध्व के पक्ष के प्रति झन होते हैं और अद्वैतवादी दृष्टिकोण से परिचित रहते हैं। आशा है कि प्रस्तुत ग्रन्थ में मध्व एव उनके अनुयायियों का जो निरूपण किया गया है उससे भारतीय चिन्तन के अध्येताओं को नवीन प्रकाश मिलेगा तथा वह द्वैतवादी तक के ऐसे अनेक नवीन पन्नों को प्रस्तुत करेगा जिनकी अबतक भारतीय अथवा यूरोपीय चिन्तन में खोज नहीं हा पाई है।

विशुद्धाद्वैत नामक बल्लभ के दर्शन का निरूपण अद्वैतवाद के एक नवीन पक्ष का प्रस्तुत करता है तथा हमें भक्ति के सवेग का एक दार्शनिक विश्लेषण भी प्रदान करता है। यद्यपि भारतीय दर्शन के पाठक बल्लभ के नाम से परिचित होंगे तथापि एम लोग विरले ही हैं जो उसके सम्प्रदाय के सदस्या के महत्त्वपूर्ण योगदान से परिचित हैं।

मैंने भागवत पुराण के दर्शन को अधिक स्थान नहीं दिया है। सांख्य योग और वेदान्त का निरूपण करते समय अधिकांश में उसके दार्शनिक मत का पूर्वाभास पहले ही प्रस्तुत किया जा चुका है। जहाँ तक ईश्वर के स्थान तथा जगत् से उसके सबंध का प्रश्न है भागवत पुराण का दृष्टिकोण अस्पष्ट है। इसीलिए मध्वा, बल्लभा व गौडीय सम्प्रदाय के विचारका द्वारा अपने अपने समथन में 'भागवत पुराण' का उल्लेख किया गया है। गौडीय सम्प्रदाय तो 'भागवत-पुराण' का अपनी प्रेरणा का मूल स्रोत मानता हुआ प्रतीत होता है।

गौडीय विचार सम्प्रदाय के प्रमुख प्रतिपादक तत य है परबु के एक धर्म प्राण भक्त य तथा उनके उपदेशा के प्रति बहुत कम जानकारी उपलब्ध है। उहाने किसी साहित्यिक अथवा दार्शनिक कृति की रचना नहीं की किन्तु उनके अनुयायियों तथा अनुवर्ती अनुयायियों में कुछ उत्तम साहित्यकार और दार्शनिक थे। इस प्रकार वैष्णवा के गौडीय सम्प्रदाय में रूप गोस्वामी जीव गोस्वामी और बलदेव विद्या

भूषण के मत की एक सक्षिप्त व्याख्या का निरूपण है। डा० एस० के० डे० द्वारा जीव गोस्वामी की स्थिति पर अनेक महत्त्वपूर्ण लेख प्रकाशित किए गए हैं, परंतु उनसे भी ऐसा प्रतीत नहीं होता कि वे दार्शनिक दृष्टिकोण पर बल देना चाहते हैं।

प्रस्तुत ग्रंथ को लिखते समय मैंने संस्कृत में प्रकाशित विद्याल सामग्री तथा अपनी दक्षिण भारत की यात्रा के समय विभिन्न अग्रसरो पर एकत्रित अनेक विरल हस्तलेखों का उपयोग किया है।

मेरे पुराने मित्र डा० एफ० डब्ल्यू० थामस मेरे सर्वोत्तम धन्यवाद के पात्र हैं जिन्होंने अपनी वृद्धावस्था एवं अनेक महत्त्वपूर्ण पूर्वनियोजित कार्यों के हाते हुए भी इतनी सावधानी और परिश्रम से पाण्डुलिपि के कुछ अंगों के सशोधन तथा प्रूफ सशोधन एवं अनुद्धि निवारण का कष्ट उठाया है। उनकी सहायता के बिना प्रस्तुत ग्रंथ की अपूर्णताएँ और भी अधिक होती।

डा० ई० जे० थामस का भी मैं आभारी हूँ जिन्होंने प्रस्तुत ग्रंथमाला के प्रारम्भिक काल से ही अनेक बार सामयिक सहायता प्रदान की है। मेरी पत्नी श्रीमती सुरमा दासगुप्त एम० ए० पी० एच० डी० (कलकत्ता यू० क० टब०) शास्त्री को भी ग्रंथ लेखन और उसके प्रकाशन से संबंधित ग्रंथ अनेक कार्यों में प्राप्त निरंतर सहायता के लिए मेरा सर्वोत्तम धन्यवाद है। मैं अपने पूर्व गिष्य डा० सतीशकुमार मुखर्जी एम० ए०, पी० एच० डी० की सहायता के प्रति भी कृतज्ञ हूँ जो कुछ थप पूर्व पाण्डुलिपि को तयार करते समय उनसे प्राप्त की थी।

ट्रिनीटी कॉलेज, केम्ब्रिज
अगस्त, १९४८

सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त

विषय-सूची

पृष्ठ

अध्याय-२४

भागवत पुराण

| | |
|--|----|
| १ धर्म | २ |
| २ ब्रह्मन् परमात्मन् भगवत् और परमेश्वर | १२ |
| ३ भागवत-पुराण में कपिल दशन | २४ |
| ४ मरणोत्तर अवस्था संबंधी सिद्धांत | ४६ |

अध्याय-२५

मध्व और उनका सम्प्रदाय

| | |
|------------------------------------|----|
| १ मध्व का जीवन | ५२ |
| २ मध्व गुरुआ की उत्तराधिकार सूची | ५७ |
| ३ मध्व की महत्वपूर्ण कृतियाँ | ५७ |
| ४ मध्व सम्प्रदाय के आचार्य और लेखक | ८६ |
| ५ रामानुज और मध्व | ६२ |

अध्याय-२६

मध्व द्वारा 'ब्रह्म-सूत्रों' की व्याख्या

| | |
|---|-----|
| १ ब्रह्म सूत्र १-१ १ की व्याख्या | १०० |
| २ ब्रह्म-सूत्र १, १, २ की व्याख्या | ११६ |
| ३ ब्रह्म सूत्र १, १, ३ ४ की व्याख्या | १२५ |
| ४ 'ब्रह्म सूत्रों' के अर्थ महत्वपूर्ण अधिकरणों की एक व्यापक समीक्षा | १२७ |

अध्याय-२७

मध्व-दशन की एक व्यापक समीक्षा

| | |
|-------------------------------|-----|
| १ तत्त्व मीमांसा | १५० |
| २ प्रमाण (सत्य ज्ञान के साधन) | १६१ |
| ३ स्वतंत्र-प्रामाण्य | १६६ |
| ४ भ्रान्ति और सदाय | १७५ |
| ५ 'भेद' की प्रतिरक्षा | १८० |

अध्याय-२८
मध्व का तर्कशास्त्र

| | |
|---------------------------------------|-----|
| १ प्रत्यक्ष | १८३ |
| २ अनुमान | १८६ |
| ३ तक | १९० |
| ४ व्याप्ति | २०० |
| ५ अनुमान में जानमीमांसात्मक प्रक्रिया | २०३ |
| ६ अनुमान के सबंध में विभिन्न विचार | २०४ |
| ७ शब्द | २०६ |

अध्याय-२९

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद

| | |
|--|-----|
| १ जगत् के मिथ्यात्व पर व्यास तीर्थ, मधुसूदन और रामाचार्य | २०८ |
| २ ज्ञान का स्वरूप | २३४ |
| ३ माया के रूप में जगत् | २५० |

अध्याय-३०

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद (क्रमशः)

| | |
|--|-----|
| १ अविद्या की परिभाषा का खण्डन | २६३ |
| २ अज्ञान' का प्रत्यक्ष | २६८ |
| ३ अज्ञान का अनुमान | २८० |
| ४ अविद्या के सिद्धांत का खण्डन | २८३ |
| ५ अज्ञान और अहंकार | २९८ |
| ६ जगत् प्रपञ्च की अनिवचनीयता | ३०५ |
| ७ ब्रह्मन् का स्वरूप | ३०८ |
| ८ ब्रह्मन् का उपादान एवं निमित्त कारण के रूप में खण्डन | ३११ |
| ९ मोक्ष | ३१९ |

अध्याय-३१

वल्लभ का दर्शन

| | |
|---|-----|
| १ वल्लभ द्वारा 'ब्रह्म सूत्र' की व्याख्या | ३२४ |
| २ ब्रह्मन् का स्वरूप | ३३१ |
| ३ तत्त्व | ३३६ |
| ४ प्रमाण | ३४० |

| | |
|---|-----|
| ५ भक्ति का प्रत्यय | ३५० |
| ६ बल्लभ के अनुयायियों द्वारा बल्लभ वेदांत के प्रकरणों की व्याख्या | ३६३ |
| ७ विट्ठल द्वारा बल्लभ के विचारों की व्याख्या | ३६८ |
| ८ बल्लभ का जीवन (१४८१-१५३३) | ३७६ |
| ९ बल्लभ और उनके शिष्यों की कृतियाँ | ३७८ |
| १० विष्णुस्वामिन् | ३८६ |

अध्याय-३२

चैतन्य और उनके अनुयायी

| | |
|--|-----|
| १ चैतन्य के जीवन-कथाकार | ३८८ |
| २ चैतन्य का जीवन | ३८९ |
| ३ चैतन्य का मायावेशवाद | ३९३ |
| ४ चैतन्य के दार्शनिक मत के विषय में 'चैतन्य चरितामृत' से सप्रह | ३९४ |
| ५ चैतन्य के कुछ साथी | ३९७ |

अध्याय-३३

चैतन्य के अनुयायी जीव गोस्वामी व बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

| | |
|-------------------------------------|-----|
| १ तत्त्व मीमांसा | ४०० |
| २ जगत् की स्थिति | ४०९ |
| ३ परमेश्वर और उसकी शक्तियाँ | ४१४ |
| ४ अपने भक्ता के साथ भगवान का संबन्ध | ४१५ |
| ५ भक्ति का स्वरूप | ४२० |
| ६ चरम सिद्धि | ४३४ |
| ७ भक्ति का आनन्द | ४३६ |
| ८ बलदेव विद्याभूषण का दर्शन | ४४५ |

भागवत पुराण

भारतीय भक्ति साहित्य में 'भगवद्गीता' की भाँति 'भागवत पुराण' का भी अद्वितीय स्थान है। किंतु वह 'भगवद्गीता' के समकक्ष पुरातनत्व का दावा नहीं कर सकता। इस पुस्तक के लेखक को दसवीं शताब्दी से पूर्व उसके सबंध में कोई उल्लेख नहीं मिले है। स्वयं रामानुज (जन्म तिथि सन् १०१७) ने भी "भागवत पुराण" का न तो नाम से उल्लेख किया और न उमर काई उद्धरण दिया है। लेकिन मध्य के समय तक यह कृति प्रसिद्ध हो चुकी थी मन्व (ज० ति० तेरहवीं सदी) की मुख्य कृतियों में से एक का नाम भागवत तात्पर्य है जिसमें उन्होंने 'भागवत पुराण' के प्रमुख विचारों की व्याख्या की है और अपने मत की पुष्टि करने वाले विचारों पर बल दिया है। भागवत-पुराण के विचारों में उच्च काँटि की कायात्मकता है लेकिन उसकी शाली अपेक्षाकृत दुर्लभ है। इस लेखक का मत है कि उसे किसी दक्षिण भारतीय ने लिखा होगा क्योंकि उसमें आलवारा का उल्लेख मिलता है जिनके सबंध में कदाचित् किसी भी उत्तर भारत के लेखक ने कभी कोई उल्लेख नहीं किया। भागवत-पुराण की इतनी प्रशंसा हुई कि तत्काल ही उस पर टीकाएँ लिखी गईं। उसकी निम्नलिखित टीकाएँ उल्लेखनीय हैं -

अमृत रमणी आत्मप्रिया कृष्णपदी चैत य चद्रिका जय मगता तत्वप्रदीपिका, तात्पर्य चद्रिका तात्पर्य-दीपिका, भगवल्लोला चिंतामणि, रस मजरी, शुकपक्षीय-प्रवाधिना जनादन भट्ट की टीका नरहरि की टीका, श्री निवास का "प्रकाश कल्याण राय की 'तत्व दीपिका' कृष्ण भट्ट की टीका कौर माधु की टीका गणपाल चक्रवर्ती की टीका, शूडामणि चक्रवर्ती की 'अथर्व बोधिनी,' नरसिंहाचार्य की भाव प्रकाशिका यदुपति की टीका, बल्लभाचार्य की सुवाधिनी विजयध्वज तीर्थ की 'पद्म रत्नावली,' विठ्ठल दीक्षित की टीका विश्वनाथ चक्रवर्ती की साराथदर्शिनी विष्णुस्वामिन् की टीका वीर राघव की 'भागवत चद्रिका गिवराम की "भावाथ-दीपिका,' श्रीधर स्वामी की भावाथ-दीपिका' केशवदास की स्नह पुराणी,' श्री रासाचार्य की टीका सत्यामिनव तीर्थ की टीका, सुदेशन सूरि की टीका, ब्रज भूषण काँटीका भागवत पुराणक प्रभा जयराम और मधुसूदन सरस्वता की "भागवत-पुराण प्रथम श्लोक टीका, बल्लभाचार्य की 'पञ्चम स्कंध टीका' बालकृष्ण मति की 'सुबोधिनी सनातन गाम्वामी की "वैष्णव-तापिणी' वामुदेव की "बुधरजिनी,"

“विद्वल दीक्षित वा ‘निबन्ध प्रकाश,’ बल्लभाचार्य की ‘अनुक्रमणिका,’ ब्रह्मानन्द की “एकादश स्वर्ग तात्पर्य चन्द्रिका,” बापदेव की ‘अनुक्रमणिका।” भागवत पुराण के विभिन्न विषयों पर कई ग्रन्थ भी लिखे गए हैं तथा कुछ ग्रन्थों में उसका सारांश दिया गया है। इनमें से कुछ ग्रन्थ—रामानन्द तीर्थ, प्रियदास विश्वेश्वर, पुरुषोत्तम श्रानाथ व दाबन गोस्वामी, विष्णु पुरी और सनातन के द्वारा रचित हैं।

धर्म

धर्म शब्द, जिसे साधारणतया अंग्रेजी में रतिजन या “वचू शब्दों द्वारा अनुदित किया जाता है—का प्रयोग भारतीय चिन्तन की विभिन्न शाखाओं एवं धर्म परम्पराओं में बहुत भिन्न भिन्न अर्थों में किया जाता है। भागवत पुराण” में व्याख्या किए गए ‘धर्म’ के प्रत्यय का पाठक से परिचय कराने से पूर्व तत्सम्बन्धी कुछ अधिक महत्त्वपूर्ण धारणाओं का उल्लेख करना उपयोगी सिद्ध होगा। मीमांसा सूत्र का आरम्भ धर्म के स्वरूप की जिज्ञासा से होता है तथा उसकी परिभाषा में अनुसार धर्म वह निश्चयस है जो केवल वैदिक आदेशों से निर्धारित किया जा सकता है। शबर और कुमारिल की व्याख्या के अनुसार धर्म वही जाने वाले श्रेय का अर्थ है स्वर्गादि गुण फल का प्रदाता वैदिक-यज्ञ। वैदिक यज्ञ द्वारा वाछनीय फल की उत्पत्ति होती है। यह तथ्य न तो इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है और न उसका अर्थ दत्त सामग्री के बल पर अनुमान किया जा सकता है। उसे तो केवल वैदिक आदेशों एवं निष्ठा के साक्ष्य द्वारा जाना जा सकता है। इसलिए धर्म का अर्थ है वैदिक यज्ञ द्वारा प्राप्त श्रेयस्वरूप फल एवं स्वयं वैदिक विधि निषेध द्वारा ही निर्धारित किया जा सकता है। विवेकशील एवं दूरदर्शितापूर्ण कार्यों द्वारा प्राप्त वाछनीय फल का ‘धर्म’ कहा जा सकता है जो वैदिक विधि निषेध का यथावत् अनुसरण किये गये कार्यों से प्राप्त होता है। किन्तु वेदा में कई प्रकार के यज्ञों का वर्णन किया गया है जिनके अनुष्ठान द्वारा कोई व्यक्ति अपने शत्रुओं का नाश करके अथवा उसको नाना प्रकार की गहरी चोटें पहुँचा कर उनसे प्रतिशोध ले सकता है। पर किसी मानव का चोट पहुँचाने वाला कार्य अवाछनीय है अतः ऐसा कार्य धर्म नहीं कहा जा सकता। जसा कि हम अब समझते हैं कि इस अर्थ में धर्म का ईश्वर अथवा साधारण रूढ़ नीति अथवा किसी प्रकार के रहस्यवादी या धार्मिक भावावेश से कोई सम्बन्ध नहीं है। उसका अर्थ है केवल वैदिक कर्म वाण्ड तथा उनके अनुष्ठान द्वारा उत्पन्न माने जाने वाले श्रेयस्वरूप फल, उसका कोई धार्मिक या

‘अथातो धर्म जिज्ञासा’
चोदना लक्षणोऽर्थो धर्म

—मीमांसा-सूत्र १, १, १।

—वही १, १, २।

नैतिक विनियोग नहीं होता, और ऐसा 'धर्म' केवल श्रुति के विधि निषेध से ज्ञात किया जा सकता है।^१ उसमें अहिंसा की धारणा का थोड़ा-सा अंश सन्निहित है क्योंकि दूसरा का क्षति पहुँचाने वाले कम बाण्डा के अनुष्ठान का उसके भावाथ में समावेश नहीं किया गया है। 'धर्म' में सब प्रकार के सवेगा रहस्यात्मक भावा तथा किसी भी रूप में बुद्धि या विचार के पर्याय का कोई स्थान नहीं है, अपितु उसमें केवल बाह्य श्रुति आदेशों के प्रति यथावत् निष्ठा का पूर्वग्रहण हाता है, उसमें किसी आंतरिक आध्यात्मिक नियम या बुद्धिपरक सक्ल्प अथवा ईश्वर की इच्छा के प्रति निष्ठा का लक्षमात्र भी नहीं मिलता। परंतु श्रुति का आदेश कुछ स्थितियों में तो निरुपाधिक आदेश होता है और अन्य स्थितियों में सापाधिक आदेश, जिसका अर्थ है कि वह व्यक्ति की कुछ गुण वस्तुओं के प्रति कामना से प्रतिबंधित होता है। कुमारिल इस प्रत्यय की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि वैदिक आदेशों के अनुसार किसी द्रव्य, क्रिया या गुण का विनोप प्रकार के परिचालन द्वारा सुख की उत्पत्ति के लिये उपयोग करना ही "धर्म" कहलाता है।^२ यद्यपि यह द्रव्य, गुण आदि इन्द्रिया द्वारा प्रत्यक्ष

^१ य एव श्रयस्कर स एव धर्म शब्देन उच्यते कथमवगम्यताम् या हि यागम-
नुतिष्ठति, त धार्मिक श्रुति समाचक्षते यश्च यम्य कता स तेन व्यपदिश्यते यथा
पाठक, लावक इति । तेन य पुरुष नि धेयसेन सयुक्ति, स धर्म शब्देन उच्यते
काञ्च -या नि धेयमाय ज्यातिष्ठामादि । काञ्चय -य प्रत्यवायाय ।

—'मीमांसा-सूत्र' पर शबर भाष्य" १, १ २ ।

लक्षित प्रमात्र इस नियम की मित्त व्याख्या देते हैं, तथा सुभाव देते हैं कि इसका तात्पर्य यह है कि वेदा का प्रत्येक आदेश सदा बाध्यकारी हाता है और धर्म कहलाता है भन्ने ही उमके पानन करने से हम ऐम काय कर बैठें जो अय लागे का क्षति पहुँचाय ।

ततः सर्वस्य वन्धस्य कायत्व अथत्व च विधीयते इति श्यनादिनियोगानाम
पि अथत्व स्यात् ।

—'गास्त्र दोषिका पृ० १७ निखय सागर प्रेस, बम्बई १९१५ ।

कुमारिल इसकी आग व्याख्या करते हुए कहते हैं कि वह काय (वैदिक आदेशों के अनुसार मपादित) जा सुख उत्पन्न करे तथा तत्काल या सुदूर भविष्य में दुःख उत्पन्न न करे 'धर्म' कहलाता है ।

^२ फल तावद धर्मोऽयं श्यनात् सम्प्रधायत
यत्न येनत्त सिद्धि म्यादनुष्ठानानुबधिनी
नस्य धर्मत्वमुच्यते ततः श्यनादि वजनम्
यत्न त चात्तना गम्य कार्यात्तनात्तयेभ्यसा

किये जा सकते हैं तथापि, यह तथ्य कि उनके एक विशेष कम-काठीय पद्धति के अनुसार परिचालन द्वारा अनुष्ठानकर्त्ता के सुख की उत्पत्ति हांगी, वह विधि निषेध द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है और केवल इस पान के लिये ही 'धम' वेदा पर निर्भर करता है।^१ अपने शत्रु की हिंसा करने से एक व्यक्ति का तात्कालिक सुख प्राप्त हो सकता है लेकिन वादक आदेश द्वारा वर्जित होने के कारण उससे भविष्य में अनिवायत दुःख उत्पन्न होगा। (किंतु यथानुष्ठान में पशु जीवन की हिंसा से अधम उत्पन्न नहीं होता अतः उम धम के अतगत समाविष्ट मानना पड़ेगा)।

दूसरी आर ऐसे काय हैं जो अपने शत्रुओं की हिंसा करने के लिए किये जाते हैं तथा वेद जिनका आदेश नहीं देते हैं किंतु ऐसे अनुमतेतुओं से प्रेरित व्यक्तियां के लिये जिनके अनुष्ठान की विधियां वेदा में वर्णित की गई हैं केवल ये काय ही "अधम" कहलाते हैं। इस प्रकार मनी तरह की जीव हिंसा "अधम" नहीं मानी जाती अपितु वेदा द्वारा वर्जित हिंसा ही अधम कहलाती है वेदा द्वारा जिस हिंसा का आदेश दिया गया है वह 'अधम' नहीं बल्कि "धम" मानी जानी चाहिये। स्वरूपतः द्रव्य, कर्म अथवा गुणा में कुछ गतिविधि सन्निहित होती है जो उच्च अधममय या धममय बनाती है लेकिन कौन से द्रव्य आदि अधममय है और कौन से धममय यह श्रुतियां के आदेश से ही ज्ञात किया जा सकता है।^२ इस प्रकार 'धम' और 'अधम' वस्तुओं जिनका आदि के वस्तुगत लक्षण है जिनका स्वरूप केवल श्रुति द्वारा ही प्रकट होता है। ऊपर हम देव ही चुने हैं कि प्रमाकर ने 'धम' का एक सवधा भिन्न अर्थ दिया था। उनके अनुसार 'धम' वैदिक कमकाण्ठा के अनुष्ठान का वह अनुमवातीत फल

धम प्रीतिनिमित्त स्यात् तदा श्येनेऽपि धमता
यदा त्वप्रीति हेतुय साक्षाद्भवहितोऽपि वा
सोऽधमश्चोदनात् स्यात्तदा श्येनेऽप्यधमता ।

— 'श्लाकवात्तिक,' सूत्र २ श्लोक २७०-२७३ ।

^१ द्रव्य क्रिया गुणादीनां धमत्व स्थापयिष्यते
तेषामपैर्द्रव्यकत्वेऽपि न ताद्रूप्येण धमता
श्रेय साधनता ह्येपा नित्य वेदात् प्रतीयते
ताद्रूप्येण च धमत्व तस्मान्नुनेर्द्रिय गाचर ।

— श्लोक वात्तिक, सूत्र २ १३, १४ ।

^२ धर्माधर्माधिनिमित्त्य मृग्यो विधि निषेधकौ क्वचित्स्या निषिद्धत्वाच्छ्रुति शास्त्रेण
बोधिता विद्यमाना हि कथ्यते शक्तयो द्रव्यकमणाम् तदेव चेद कर्मेति शास्त्रमे
वानुधावता ।

—वही, २४६, २५१ ।

(अपूर्व) है जो वाय की समाप्ति के पश्चात् दीर्घकाल तक विद्यमान रहता है तथा उचित समय पर उचित एवं अंशुम प्रभाव उत्पन्न करता है ।^१

स्मृति साहित्य के सान्निध्य माने जाते हैं अतः उसे प्रामाणिक समझना चाहिए, उसको सामग्री का मूल यदि वेदा तक नहीं खोजा जा सकता है तो भी यह अनुमान द्वारा सिद्ध होता है कि उक्त वैदिक मूल पाठ अस्तित्व में रहा होगा ।^२ स्मृति तभी अमाय्य समझी जानी चाहिये जबकि किसी विशेष आदेश अथवा तथ्य के कथन में वदना द्वारा उसका प्रत्यक्ष व्याघात किया जाय । अतएव स्मृति अथ सामाजिकता वदा के अनुबन्धी मान जाते हैं । यद्यपि वास्तव में स्मृति अथ परवर्ती युग में विभिन्न कालों में निरन्तर होने के कारण कई नवीन प्रत्यया और कई नवीन आदेशों का श्रौंगण्य करत हैं, पर कुछ स्मृतियाँ म पुराणा और स्मृतियाँ के उपदेशों का वैदिक उपदेशों से निम्नतर स्तर का माना गया है ।^३ स्मृति और वदा के सम्बन्ध पर कम में कम दा भिन्न दृष्टिकोण हैं । प्रथम दृष्टिकोण के अनुसार यदि स्मृतियाँ वदा से विपरीत हैं, तो स्मृति के मूल पाठ की इस प्रकार व्याख्या करनी चाहिए कि वह वैदिक मूल पाठ के सदृश में सहमत हो जाय, और यदि ऐसा सम्भव न हो तो स्मृति के मूल पाठ का अमाय्य समझना चाहिये । अथ विद्वानों के अनुसार विपरीत स्मृति मूल पाठ का अमाय्य ही समझना चाहिये । मित्र मिश्र, शबर एवं भट्ट शाखाभ्रा के उपर्युक्त दो मतों पर टीका करत हुए कहते हैं कि पहले मत के अनुसार यह सदेह हो जाता है कि वेदा से विपरीत स्मृति के मूल पाठ का लगभग युटिया से मुक्त नहीं है, अतएव वदा से अविपरीत स्मृति के मूल पाठों का भी दापपूर्ण समझा जा सकता है जिनका स्रोत वेदा में नहीं खोजा जा सकता । द्वितीय मत के अनुसार स्मृति को माय्य समझा जाता है क्योंकि कोई यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकता कि वे वेदा से अविपरीत मूल-पाठ, जिनका स्रोत वेदा में नहीं खोजा जा सकता यथायत्न वदा में अविद्यमान हैं । जिनमें सामाजिकता की कोई गुणायत्न न हो, एक वेदा से विपरीत मूल पाठों की दशा में भी, स्मृति के आदेश वैदिक आदेशों से विपरीत होने पर कल्पिक रूप से माय्य समझे जा

^१ न हि ज्योतिष्ठाभादि-यागस्यापि धमत्व अस्ति, अपूर्वस्य धमत्वाभ्युपगमात् ।

— 'शास्त्र दीपिका' पृ० ३३, बम्बई १९१५ ।

^२ विराधे त्वनपेक्ष्य स्यादस्ति ह्यनुमानम् ।

— 'मीमांसा सूत्र' १, ३, ३ ।

^३ अतः स परमा धर्मो या वदाद् अवगम्यत
अवर स तु विधेय पुयेराणादिषु स्मृत
तथा च वैदिको धर्मो मुख्य उत्प्लष्टत्वात् स्मात् अनुकल्प अप्रकृष्टत्वात् ।

— 'वीर मित्रादय परिभाषा प्रकाश' में 'व्यास-स्मृति' से उद्धृत पृ० २६ ।

सकते हैं।^१ वेदा में 'धम' के प्रत्यय से अनुष्ठानकर्ता अथवा अथ व्यक्ति का नामप्रद उन सभी वाता का अपवजन हा जाता है जो अनुभव अथवा निराक्षण द्वारा ज्ञात की जा सकती है वह पूरणया उन कमकाण्डीय क्रियाया तक ही सीमित है जिनके गुण प्रभाव अनुभव द्वारा नहीं बल्कि केवल वैदिक आदेशों के द्वारा ही पात किय जा सकते हैं।^२ जम कुएँ खुदवाना आदि कार्यों का अनुभव द्वारा सावजनिक हित (परापकाराय) के काय के रूप में ज्ञात किया जाता है अतः वह 'धम' नहीं कहा जायगा। अतएव कोई भी 'दृग्गय' अर्थान के काय जिनके नामप्रद प्रभाव अनुभव द्वारा पात किय जा सकें, "धम" नहीं कहना सकते। अगिर स्मृति इसी विचार को प्रतिध्वनित करते हुए कहती है कि आत्मज्ञान की प्राप्ति में किय गए प्रयत्न के अतिरिक्त कोई व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत इच्छा अथवा अभिलाषा में प्रेरित हाकर जो भी काय करता है, वह बालकोडावन एव निष्प्रयाजन हाता है।^३ पर कर्ष महत्वपूर्ण स्मृतिया धम के प्रत्यय की सीमाया का विगुद्ध वैदिक आदेशों से परे विस्तार करती हुई प्रतीत होती हैं। मनु का ग्रथ पूरणतया वेदा के सदम पर आधारित होने के कारण मनु का महानतम् स्मृतिकार माना जाता है जा भी स्मृति मनु-स्मृति से विराध में होती है वह अमाय समझी जाती है।^४ मनु की परिभाषानुसार धम वह है जिमका राग-द्वेष से रन्त विद्वज्जन नित्य अनुसरण करत है तथा जिसकी हृदय स्वीकृति देता है।^५ एक अय स्थान में मनु कहत हैं कि धम चार प्रकार का हाता है बल्कि आदेशों का पालन स्मृति के आदेशों का पालन, साधु जना के आचार का पालन और ऐसे कार्यों का सपादन जा अनुष्ठानकर्ता का मानसिक सनाप (आत्मन

^१ देखिए 'वीर मित्रादय भाग १ पृ० २५ २६।

^२ तथा प्रत्युपस्थितनियमानाम् आचाराणा दृग्गयत्वाद् एव प्रामाण्यम् प्रपाम तडागानि च परापकाराय न धमाय इत्यवावगम्यते।

— 'मीमामा-सूत्र पर शबर भाष्य १ ३ २।

^३ स्वामिप्रायकृत कम यत्किञ्चिज्ज्ञानज्वजितम् त्रीटा कर्मैव बालाना तत्सव निष्प्रयाजनम्।

— वीरमित्रादय परिभाषा प्रकाश पृ० ११।

^४ वन्तार्थोपनिवृत्तवान प्राधाय हि मना स्मृतम् मन्वथविपरीता तु या स्मृति सा न प्रसप्यते।

— वीरमित्रादय म बृहस्पति का उद्धरण वही पृ० २७।

^५ विद्वदमि सवित सदभिर्नित्यम् अथ द्वेरागिमि हृदयेनाभ्यनुजाता या धमस्त निबाधत।

— 'मनु-सहिता २ १।

स्तुष्टि) प्रदान करे।^१ लकिन टीकाकार "धम" के अर्थ एव विषय का इस प्रकार का विस्तार स्वीकार करने के अति अनिच्छुय हैं। एव प्राचीनतम टीकाकार, मेघा तिथि (६ वीं शताब्दी), म कहते हैं कि वैदिक आदेशों के पालन के रूप म "धम" अनादि है केवल वेदा के विद्वान ही "धम" के ज्ञाता कह जा सक्ते हैं तथा यह असम्भव है कि यहाँ "धम" के स्वरूप का ज्ञात करने के अर्थ साधन भी हैं। धार्मिक कृत्या के नाम पर जा अर्थ आचार, व्यवहार तथा जीवन के विधि विधान प्रचलित हैं उह दुश्चरित्र मुर्खों ने प्रवृत्त किया है (मुल-दु गील-पुरुष प्रवृत्ति) के कुछ काल तक प्रचलित रहते हैं और तत्पश्चात् उनका नाश हा जाता है। ऐसे धार्मिक आचार प्राय लोम के कारण अपनाये जाते हैं (सामान् मत्र तत्रादिगु प्रवृत्ते)।^२ जानी और शीलवान केवल वे ही हैं जा वेदा के आदेशों के ज्ञाता हैं उनका नियम के प्रति आदरभाव से कार्यो म परिणत करते हैं और तान अथवा द्वेष से प्रेरित होकर अवदिव कृत्या का करने का भूल नहीं करते। और दक्षिण मनुष्य अपनी इन्द्रिय तृप्ति के त्रिये कई कार्यो का करने के लिय मन मे लालायित हा सक्ता है तथापि हृदय का यास्नविक सताप ता वन्विक कृत्या के अनुष्ठान से ही प्राप्त हा सक्ता है।^३ अपनी इस प्रकार की व्याख्या

^१ वेदोऽग्निलो धम मूल स्मृतिशीले च तद्विदाम्

आचारदत्तेव साधूनाम् आत्मनस्तुष्टि एव च ।

—वही २ ६ ।

^२ मेघातिथि कहते हैं कि शरीर पर विभूति लगाना मानवी खापडिया लिये फिरना, नग धूमना या गरए वस्त्र पहनना आदि काय निकम्मे लागा द्वारा जीविकापाजन के साधन के रूप म अपनाये जाते हैं ।

—वही अध्याय २, १ ।

^३ हृदयेन अग्मनुषात् वाग्म्या म 'हृदय' शब्द की व्याख्या करते हुए मेघातिथि कहते हैं कि 'हृदय का अर्थ मन' हा सक्ता है (मनस, अतहृदयवर्तीति बुद्ध्यात् तत्त्वानि) । इस भायता के अनुसार के यह कहगे कि मन का सताप वैदिक क्त 'य पय के पालन से ही प्राप्त हा सक्ता है। परंतु इस अर्थ से प्रत्यक्षत असंतुष्ट हाकर व यह सोचते हैं कि 'हृदय' का अर्थ वेदा की स्मरण की हुई मामग्री भी हा सक्ता है (हृदय वेद से ह्यघातो भावना-रूपेण हृदय-सहिता हृदयम्) । इसका अर्थ यह हा जाता है कि वेदा का पडित मानो सहजवति से सदगुणी कार्यो मे प्रवृत्त हाता है क्याकि अपन आचार पय को चुनते समय वह अचेतन रूप म अपने वैदिक अध्ययन से निर्देशित हाता है। मनुष्य कार्यो मे प्रेरित अपनी निजी प्रवृत्ति से महापुरुषा के उदाहरण से, अथवा वैदिक आदेशों से हा मक्ता है किंतु वह चाह किसी भी ढग से इस प्रकार प्रेरित हो, उसके काय "धम" के अनुरूप तभी हागे जबकि वे अततोक्त्वा वैदिक क्त व्य-पथ के अनुरूप हा ।

स सगति रखत हुए मैधातिथि न केवल बाढ़ा एव जना का मच्च वदिक धम से बाहर हाने के कारण तिरस्कृत करते है वल्कि पचरात्र के अनुयायिया (अर्थात् भागवतो) एव पाशुपता वा भी तिलाजलि भेत हैं क्योंकि वे उक्त तथा के लेखका के आप्तत्व मे ज्या अपनी रुचि के देवताओं की महानता मे विश्वास रखत थ । उनके मत मे इनके उपदेश वेदा के आदेशो से स्पष्टतया विपरीत हैं तथा उदाहरण के तौर पर वे सकेत करते है कि भागवता के मतानुसार सब प्रकार की जीव हिमा अधार्मिक है, और यह मत यज्ञ विरोध मे पशुओं की बलि मन्वन्धी वैदिक आदेश के स्पष्टतः विपरीत है । प्राणिया की हिंसा स्वत ही अधार्मिक नहा है केवन वही हिंसा अधार्मिक है जिसका वदिक आदेशा द्वारा निषेध किया गया है । अत उन सभी धम तथा व आचार एव कृत्य, जा वेदा के उपदेशो पर आधारित नही हैं 'धम व अनुबल न हाने के कारण त्याज्य है । स्मृति शाने च तद्विनाम् की व्याख्या करने हुए मधातिया कहते है कि 'शौल शब्द (जिमका साधारणतया त्रिभुज मे अनुदेित किया जाता है) का प्रथम अर्थ उम एकाग्रता से है जो मन का वैदिक आदेशो ने महा भावाय का स्मरण करने मे समर्थ बनाती है ।' आचार मे मधातिथि का तात्पर्य बंधन उही कर्मो से है जिनका वैदिक कर्त्तव्यो का यथावत् अनुसरण करने जाने लागा द्वारा वत्तमान समय मे पालन किया जाता है किंतु जिनके सम्बन्ध मे कोई वदिक या स्मृति का मूल पाठ उपलब्ध नही है । उनकी भावना है कि वे गौण विधान तथा अथ कमकाण् जिनका वैदिक परिमण्डल क लागा द्वारा अनुष्ठान किया जाना है अनन्ततात्वा वल्कि आन्शा से ही आरम्भ हुए हैं । इसी प्रकार वेदा के अनुसार वाय करने मे अभ्यस्त नागा के प्रात्म मतोप की भावना ही धम पर की निर्देशक मानो जा सकती है । इसका प्रथम केवल यही हुआ कि वेदा के सभी अनुयायियो की महज प्रवृत्ति पर यह सकेत करने का मरासा किया जा सकता है जिन कार्यों की आर उनका मन प्रवृत्त हा व वदिक आदेशो के अनुबल हान ही चाहिये आर फलत धम के अनुरूप हान ही चाहिये । किंतु अथ टीकाकार शौल आत्मनस्तुष्टि व हृदयगत अभ्यन्तात् शब्दो व अथ पर अधिक उदाहरण दृष्टिकाएण अपनाते है । उस प्रकार गावित्तराज अन्तिम वाक्याश की व्याख्या सशय से रहित (अन करण चिकित्सा शूय) के अर्थ मे करते है और नारायण ता इतना तक कहते है यदि हृदय किसी काय की अनुमति न लता वह सत् नही माना जा सकता रामानन् कहत है कि जब दा परस्पर विपरित भूतपाठा के सम्बन्ध मे मशय हा तब एक व्यक्ति का वहा काय करना चाहिये जिमसे उसका मन मनुष्य है । रामानन् ने अपनी मन्वन्धी चर्चिका मे शाल चरित्र (वत्त) के

१ समाधि शौलम् उच्यत यच्चतसायविषयन्वाधप परिहारण शान्नाथ निरूपण प्रवणना तच्छीलम् उच्यत ।

अथ म की है और गाविन्द्रराज ने राम एव द्वेप के परित्याग के अथ म । हारीत द्वारा दी गई "शील" की परिभाषा का अनुसरण करते हुए कुत्लुक उसम अहिंसा, द्वेप हीनता नम्रता, मन्त्री, वृत्तज्ञता, दया, शान्ति आदि गुणों का समावेश करते हैं । व्यवहार में आत्म सतुष्टि द्वारा "धम" का स्वरूप पहचाना जा सकता है लेकिन केवल तभी जबकि उसे निर्धारित करने के लिये कोई उल्लिखित मूलपाठ न हो । अतः यद्यपि अथ परवर्ती टीकाकार मेघातिथि से तनिक अधिक उदार हैं, तथापि ऐसा प्रतीत होता है कि वे सभी सचरित्रता एव आत्म सतुष्टि या अतर्भावना का "धम" के सघटक तत्वा के रूप में मनु द्वारा दिये गये थोड़े से महत्व की "याख्या" यूनानाधिक मेघातिथि की परम्परा अनुसार, केवल श्रुति के आदेशों के प्रति निष्ठा के अथ म करते हैं ।

यह निर्देश किया जा चुका है कि मेघातिथि ने निश्चय ही पचरात्र व पाशुपत तत्रा को विधर्मों कहकर बहिष्कृत किया और फलतः उन्हें 'धम' के स्वरूप के प्रवर्तन के लिये अस्माय ठहराया । किन्तु परवर्ती काल में वे भी वैदिक शाखाओं के रूप में प्रामाण्य हा गये और फलतः उनके आदेश ऐसे आप्तवचन समझे जाने लगे कि उनको तात्त्विक आधार पर चुनौती नहीं दी जा सकती थी ।^१

किन्तु यह जानकर सताप हाता है कि कुछ परवर्ती स्मृतियाँ म 'धम' के प्रत्यय का विस्तार सामान्य नैतिकता एव कतिपय प्रमुख सदगुणों तक कर दिया गया था । उदाहरणार्थ बृहस्पति दया (अर्थात् मित्र या शत्रु का आपत्तियों से बचाने की कर्तव्य-भावना) क्षमा (अर्थात् सब प्रकार की कठिनाइयों में धय) अनसूया (दूसरों के सदगुणों की प्रशंसा तथा दूसरों के दोषों के प्रति गवहीनता के गुण), शौच (अर्थात् दुग्णों का परिहार साधुजनों का साहचर्य तथा अपने जाति वृत्तियों का दृढ पालन), सायास (प्रबल यत्न का परिहार) मगल (अनुमोदित कार्यों का पालन एव अननुमोदित कार्यों का निवारण), अवापण्य (शुद्ध साधना के होते हुए भी नियमित धान) अस्पृहा (स्वयं को जा थोड़ा भी प्राप्त हा उससे सताप, तथा दूसरों की समृद्धि के प्रति

^१ उदाहरणार्थ यागी-यानवल्क्य' में कहा है साख्य योग पचरात्र वेदा पाशुपत तथा अति प्रमाणाद्येनानि हेतुमिन् विराधयेत् ।

— वीरमित्रादय' में पृ० २० पर उद्धृत लेकिन बम्बई से मुद्रित

- मूलपाठ में अनुपलब्ध ।

यागी-यानवल्क्य का 'याग' पर लिखा हुआ अथ है तथा दूसरा 'स्मृति' पर लिखा हुआ अथ है और पहले का मूलपाठ ही मुद्रित हुआ है । 'वर्तमान लखन' का दूसरा मूलपाठ के वही भी प्रवाहित होने की कोई जानकारी नहीं है ।

द्वेषहीनता) को सभी के लिये सावदेशिक 'धम' के अंग मानते हैं।^१ विष्णु क्षमा, सत्य, दम, शौच, दान, इन्द्रिय सयम, अहिंसा, गुरु शुश्रुषा, दया, आज्ञा अलोलुपता, देवताओं एवं ब्राह्मणों की आराधना को सावदेशिक धम के तत्त्व मानते हैं। देवत शौच, दान, तपस, श्रद्धा गुरु सेवा क्षमा, दया विज्ञान, मित्य, सत्य को सभी धर्मों के समुच्चय के तत्त्व मानते हैं (धम-ममुच्चय)। याज्ञवल्क्य अहिंसा, सत्य अस्तेय शौच, इन्द्रिय निग्रह, दान दम, दया और शान्ति का सभी के लिये सावदेशिक 'धम' सघटक तत्त्व मानते हैं। 'महाभारत' सत्य स्वधर्म वर्तित्व के रूप में तस शौच, सतोष (अर्थात् स्वयं की पत्नि तक सेक्स तृप्ति सीमित रखना), विषय त्याग, ही (अशुभ कार्यों के करने में लज्जा), क्षमा (कठिनाइयों को सहन करने की योग्यता) आज्ञा (मन की समता), ज्ञान, चित्त प्रसन्नता के रूप में दम, दया निर्विषय के रूप में ध्यान (मन का सभी इन्द्रिय विषयों से परावृत्तन) का सावदेशिक 'धम' मानता है। याज्ञवल्क्य कहते हैं कि "योग" के द्वारा आत्म ज्ञान की प्राप्ति ही सर्वोच्च धम है।

इन सावदेशिक 'धर्मों' का विभिन्न वर्ण धर्मों अथवा भिन्न परिस्थितियों के धर्मों से अंतर है। इस प्रकार 'धम' के प्रत्यय के विकास में तीन चरण हैं—वैदिक आदेशों के पालन रूपी कर्तव्य के रूप में 'धम' अहिंसा सत्य आत्म सयम आदि नैतिक सद्गुणों के रूप में 'धम', 'योग' के द्वारा आत्म ज्ञान के रूप में 'धम'।

किन्तु "भागवत" 'धम' के प्रत्यय का एक नवीन पहलू उपस्थित करता है। "भागवत" के अनुसार ईश्वर की अहेतुकी और अप्रतिहत भक्ति का नाम धम है वह उपासना जो सबके प्रति दयालुता की प्रवृत्ति रखने वाले तथा निरंतर मनुष्या द्वारा हृदय की पूरा सद्भावना के साथ की जाती है। इस उपासना में आत्मा की पूजनीयता की अनुभूति के स्वाभाविक परिणाम के रूप में परमतत्त्व के ज्ञान का समावेश होता है तथा वह स्वभावतः सर्वोच्च आनंद को उत्पन्न करती है।^२ जिस अवतरण का विवेचन किया जा रहा है उसमें 'धम' की परिभाषा के एक लक्षण के रूप में

^१ वही, पृ० ३२-४।

"विष्णुधर्मोत्तर" में भी पंचरात्र और पाशुपत का ब्रह्मजिज्ञासा के साधन के रूप में उल्लेख आता है

साख्य योग पंचरात्र वेदा पाशुपत

तथा कृतात-मन्त्र विद्धि ब्रह्मण परिमाणशे। वही पृ० २२।

लेकिन मिश्रमिश्र उसी पृष्ठ पर पाशुपत के वैदिक आगम और अवैदिक आगम रूपों में भेद स्थापित करते हैं। इसी प्रकार पंचरात्र के भी वैदिक और अवैदिक रूप थे। वही पृ० २३।

^२ भागवत पुराण १, १, २ श्रीधर के प्रतिपादन के अनुसार व्याख्या।

ईश्वर की आराधना का प्रत्यक्ष उल्लेख नहीं किया गया है, जसाकि श्रीधर ने 'व्याख्या की है।^१ 'धम" पूरा निश्चलता में निहित है—आत्मा से सब प्रयोजना कृत्रिमताओं व सभी प्रकार के बाह्य साहचर्यों का निरोध होना चाहिये और यह मान लिया जाता है कि जब आत्मा इस प्रकार की सभी बाह्य अशुद्धियाँ से मुक्त हो जाता है तब उसकी वह स्वाभाविक अवस्था ही उसका स्वाभाविक 'धम' है। अतएव "धम" कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो प्राप्त की जाय अथवा जिसे बाह्य वस्तु की भाँति अर्जित किया जाय, अपितु वह तो मनुष्य का अपना स्वरूप है जो अशुद्धियाँ का निराकरण हाते ही स्वयं का अभिव्यक्त करता है। अतः धम की आधारभूत अवस्था स्वीकारात्मक न हाकर नकारात्मक है जो बाह्य तत्वा के (केतव) के विच्छेद (प्रोज्जित) में निहित है। क्याकि, ज्याही बाह्य तत्वा का उमूलन हो जाता है, आत्मा अपने यथाय स्वरूप में प्रकट हो जाता है और तब उसका परम सत्य व परम शुभ से सम्बन्ध स्वयं सिद्ध हो जाता है इस प्रकार के सम्बन्ध की सामान्य उपलब्धि ही "धम" या ईश्वर की उपासना कहलाती है अथवा जिस श्रीधर ईश्वर के प्रति कोमल आराधना की सजा देते हैं। 'धम' के स्वरूप की स्वयं में वास्तविक उपलब्धि के लिये अग्रसर होने के हतु एक व्यक्ति में जिन प्रमुख योग्यताओं की अपेक्षा हाती है वे यह है कि उसे दूसरा के प्रति ईर्ष्या नहीं रखनी चाहिये तथा उसे सब प्राणियों के प्रति भत्री की स्वाभाविक भावना रखनी चाहिये। 'भागवत' में निरूपित 'धम' के प्रत्यय द्वारा भारतीय दर्शन शास्त्र के इतिहास में "धम" की धारण के विकास में नवीन दिशा मेंकेत किया गया है और उनके लक्ष्यों को स्पष्ट करने का प्रयत्न आगामी परिच्छेदों में किया जायगा। श्लोक १, २, ६ में यह निश्चयपूर्वक कहा गया है कि सभी बाह्य तत्वा से इस विच्छेद का अततोगत्वा अर्थ है ईश्वर के प्रति ऐसी अहैतुकी और स्वाभाविक भक्ति का प्रवाह जिससे आत्मा सर्वोच्च सतुष्टि का प्राप्त हाता है, तथा वही सर्वोच्च "धम" है यदि ईश्वर की भक्ति को उत्पन्न न करने वाली किसी वस्तु को 'धम' की सना दी जा सकती है तो एसा 'धम' निष्फल श्रम मात्र है।^२ वैदिक आदेशों द्वारा परिभाषित "धम" के फल तो केवल अस्थायी सुखमय परिणामों को उत्पन्न कर सकते हैं। सच्चा धम तो वही है जो ईश्वर-भक्ति के माध्यम से अततोगत्वा आत्म ज्ञान का उत्पन्न करता है, और ऐसे 'धम' की समरूपता कारे लाम या इच्छाओं की पूर्ति से नहीं की जा सकती। इस प्रकार ईश्वर की सर्वोच्च भक्ति के अर्थ में धम वैदिक "धम" से उत्पन्न है जो केवल नाना प्रकार की इन्द्रिय-सृष्टि का ही उत्पन्न कर सकता है।

^१ कामलम् ईश्वराराधन लक्षणो धर्मो निरूप्यते

—श्रीधर की उपयुक्त अवतरण पर टीका।

^२ वही, १, २, ७।

ब्रह्मन्, परमात्मन्, भगवन् और परमेश्वर

‘भागवत’ के प्रारम्भिक श्लोक में परम सत्य की प्राराधना की गई है। लेकिन ‘पर’ शब्द की व्याख्या श्रीधर “परमेश्वर” के अर्थ में करते हैं। परमेश्वर का स्वरूप लक्षण “सत्य” कहा गया है। यहाँ सत्य का प्रयोग सत्ता के अर्थ में किया गया है और यह धारणा की गई है कि इस परम सत्ता के कारण मिथ्या सृष्टि भी सत्य प्रतीत होती है और इसी शाश्वत म्थायी सत्ता के कारण समस्त आभास-जगत् सत्य का स्वरूप ग्रहण करता है। जिस प्रकार भ्रामक आभास (जैसे रजत) यथाथ वस्तु (जैसे शुक्ति) अथवा भ्रम के अधिष्ठान के यथाथ लक्षण को ग्रहण करके यथाथ प्रतीत होते हैं, उसी प्रकार इस जगदाभास में परमेश्वर की अधिष्ठान-सत्ता के कारण सभी कुछ सत्य प्रतीत होता है। जगत् परमेश्वर से उत्पन्न होता है, उसमें स्थित रहता है और अततागत्वा उसी में लय होता है, यह तथ्य एक आकस्मिक प्रतिभास का अनावश्यक विवरण है जो परमेश्वर के यथाथ स्वरूप को प्रकट नहीं करता।

परमेश्वर कई नामों से पुकारा जाता है—जैसे ब्रह्मन् परमात्मन् व भगवत, पर वह किसी भी नाम से क्यों न पुकारा जाय उसका विन्दु सार शुद्ध अरूप चिदात्मा (अरूपस्य चिदात्मन) में निहित है।^१ वह जगत् की सृष्टि अपनी त्रिगुणात्मक माया शक्ति से करता है। वह माया की विविध सृष्टियों में अधिष्ठान होकर एक मात्र शाश्वत सत्ता सिद्धांत के रूप में विद्यमान रहता है और उनको सत्यता का आभास प्रदान करता है। माया केवल उसकी बाह्य शक्ति का प्रतिनिधित्व करती है जिसके द्वारा वह स्वयं को अधिष्ठान बनाकर जगत् की सृष्टि करता है। लेकिन उसके निजी यथाथ स्वरूप में माया गौण हो जाती है अतएव वह शुद्ध चैतन्य के रूप में अपनी विशुद्ध कैवल्यता में स्थित रहता है। श्रीधर अपने भाष्य में निर्देश करते हैं कि परमेश्वर की ‘विद्याशक्ति’ और ‘अविद्याशक्ति’ नामक दो शक्तियाँ होती हैं। अपनी ‘विद्याशक्ति’ से परमेश्वर शाश्वत विशुद्ध आनन्द, व सर्वज्ञ सर्व शक्तिमान रूप से अपने निजी यथाथ स्वरूप में अपनी स्वयं की ‘मायाशक्ति’ को नियंत्रित करता है। जीव भक्ति से उत्पन्न सम्यक् ज्ञान द्वारा ही मुक्ति प्राप्त कर सकता है। इस स्थल पर श्रीधर अपने मत की परिपुष्टि का प्रयत्न विष्णु स्वामिन् से उद्धरण देकर करते हैं जिनकी धारणा में सच्चिदानन्द ईश्वर ‘ह्लादिनी सम्बित्’ से व्याप्त है, तथा माया उसके वशीभूत है और उसका जीवात्मा अतएव इस तथ्य में निहित है कि वे ‘माया’ के वशीभूत रहते हैं। जीव स्वयं अपने ही अनान में समावृत्त रहते हैं अतएव सदा क्लेशा

^१ भागवत-पुराण प्रथम ३, ३० ।

से पीडित रहते हैं।^१ परमेश्वर अपन शुद्ध चैतन्य स्वरूप में 'माया' और प्रकृति की सीमाप्रा से अतीत रहता है और अपनी आत्मा में आत्मा से कैवल्य में स्थित रहता है, और यही परमेश्वर माया से माहित जीवा को सद्गुण एवं दुग्ुण के दुभागुण फल प्रदान करता है।^२ भागवत" के कई अवतरणां में इस बात पर बल दिया गया है कि अपने यथाथ स्वरूप में परमेश्वर शुद्ध चैतन्य है और सब प्रकार के द्रव्य एवं भेदा से पूर्णतया रहित है। इस दृष्टि से वह चरम और सर्वोत्तीर्ण है जीव भी प्रसुप्त रहते हैं और उस अवस्था में सब "गुण" अपने प्रव्यक्त रूप में स्थित रहते हैं, और वह अपनी ही शक्ति से अपनी "माया" रूप "प्रकृति" को जाग्रत करता है जिसके कारण जीव सदा नाम और रूपा का अनुभव करने में प्रवृत्त होते हैं। इसलिए परमेश्वर अपने स्वरूप में पूर्णतया निराकार शुद्ध चैतन्य समझा जाना चाहिये, अपनी चिच्छक्ति के द्वारा तो वह जीवा का स्वयं में धारण करता है और अपनी अचिच्छक्ति के द्वारा वह भौतिक जगत् का भ्रम फैलाकर उसे जीवों के विविध अनुभवा के हेतु उनसे सम्बन्धित करता है।^३

इस प्रकार हम देखते हैं कि परमेश्वर की तीन भिन्न भिन्न शक्तियां मानी गई हैं—आंतरिक शक्ति जिससे उसका सार तत्व निर्मित है (अंतरंग स्वरूप-शक्ति), 'माया' के रूप में बाह्य शक्ति (बहिरंग शक्ति) और वह शक्ति जिसके द्वारा जीवा की अभिव्यक्ति होती है। यह अवधारणा कदाचित् पहले व्याख्या किये गये उस मत के विराध में प्रतीत हो सकती है जिसके अनुसार ब्रह्मन् एक भेद रहित चैतन्य है। लेकिन व्याख्याकार इस कल्पना के आधार पर जाना जाता है कि अंतिम दृष्टि-

^१ वही १, ७, ६ (श्रीधर की टीका) ।

तद् उक्त विष्णु स्वामिना

ह्लादिया सविदाश्लिष्ट सच्चिदानन्द ईश्वर

स्वाविद्या-स्रज्जा जीव सकलेश-निकराकर

तथा स ईशो मद वगै माया स जीवो यन् तयार्दित, इत्यादि ।

जीव इमी अवतरण का उद्धृत करते हैं और उसको "सर्वज्ञ भुक्ति-पट-सदम" में स्थित मानते हैं, पृ० १६१ ।

^२ त्वम् आद्य पुरुष साक्षात् ईश्वर प्रकृते पर
माया व्युदस्य चिच्छक्त्या कवल्पे स्थित आत्मनि ।

म एव जीव-लोकस्य माया माहित चेतसो !

विघत्से स्वन वीर्येण श्रेया धर्मादि-लक्षणम् ।

—वही, १, ७ २३, २४ ।

^३ अनन्ताव्यक्त रूपेण येनेदम् अखिल ततम् ।

चिदचिच्छक्ति-युक्ताय तस्मै भगवते नम

—'भागवत' ७, ३, ३४ ।

विदुः स "शक्ति" और 'शक्तिमान' में कोई भिन्नता या भेद नहीं है। सत्ता केवल एक ही है जो "शक्ति" और 'शक्तिमान' दोनों रूपों में स्वयं का अभिव्यक्त करती है।^१ जब यह एक परम सत्ता "शक्तिमान" के रूप में देखी जाती है तब उसे परमेश्वर कहते हैं, लेकिन जब "शक्ति" पर बल दिया जाता है तब उस महाशक्ति कहते हैं जिसका पौराणिक दृष्टि से 'महालक्ष्मी' प्रतिनिधित्व करती है।^२ इन प्रकार ब्रह्मन् भगवत् और परमात्मन् पद प्रसंगानुसार एक ही समरूप सत्ता के निम्ने प्रयुक्त होते हैं—जब उसके एकत्व या अभेदता पर बल दिया जाता है तब उसे "ब्रह्मन्" कहते हैं उसे शक्तिमान के रूप में "भागवत" कहते हैं, अथवा अनुभववादीत पुरुष के रूप में परमात्मन् कहते हैं। उसकी 'अतरंग' या स्वरूप शक्ति में आनन्द (ह्लादिनी) सत् (संधिनी) और चित् (सवित) इन शक्तिया का समावेश होता है जिनमें पिछली दो शक्तिया प्रथम शक्ति (ह्लादिनी शक्ति या आनन्द) का विस्तरण, विकास या अभिव्यक्त मानी जाती है। यह त्रियुगात्मक शक्ति 'त्रिचन्द्रकित' या "आत्म माया (सारभूत माया) भा कहलाती है अतएव वह परमेश्वर की बाह्य माया शक्ति (बहिरंग माया) से भिन्न है जिससे वह जगत् की सृष्टि करता है। उसकी अन्तर शक्ति जिसके द्वारा वह जीवा (जा उसके अंश मात्र हैं) को स्वयं में धारण करता है और फिर भी ऊपरी बाह्य माया शक्ति के वश एवं प्रभाव में रहता है पारिभाषिक दृष्टि से 'तटस्थ शक्ति' कही जाती है। इस प्रकार जीव परमेश्वर के अंश होने के साथ ही उसकी विशेष शक्तियों में से एक (तटस्थ शक्ति) की अभिव्यक्ति भी समझे जाने चाहिये। इस प्रकार जीव यद्यपि परमेश्वर की शक्ति के रूप में उसमें समाविष्ट रहते हैं तथापि वे किसी भाँति उसके समरूप नहीं हैं बल्कि उसकी शक्तियों में से एक की अभिव्यक्ति के रूप में उसमें भिन्न बने रहते हैं। परम सत्ता का एकत्व (अद्वय तत्व) इन तथ्यों में निहित है कि वह आत्म निम्न, पूणतया स्वतंत्र और स्वावलम्बी है, तथा उसके सदृश (यथा जीव) अथवा असदृश (जगत् की प्राधात्री प्रकृति) अन्त कोई ऐसी सत्ता नहीं है जो उसके सम-तुल्य हो, क्योंकि "प्रवृत्ति" और जीव दोनों परमेश्वर की अभिव्यक्तियाँ होने के नाते उस पर निम्न करते हैं। परमेश्वर अपनी शक्तियों सहित अकेला स्वतंत्र है, और उसके बिना जगत् और जीव

^१ अथ एकम् एव स्वरूप शक्तित्वेन शक्तिमत्त्वेन च विराजति ।

—'पट सदम पृ० १८८ (श्यामलाल गोस्वामी का संस्करण)

^२ यस्य शक्ते स्वरूप भूतत्वं निरूपितं तच्छक्तिमत्त्वं प्राधायेन विराजमानम् भगवत् सत्ताम् आप्नाति तच्च याव्यातम् तद् एव च शक्तित्वं प्राधायेन विराजमानं लक्ष्मी सत्ताम् आप्नोति ।
वही ।

सम्भव नहीं हो सकते।^१ उसकी सत्ता का स्वरूप इस तथ्य में निहित है कि वह परमात्म-रूप (परम सुख-रूपत्व) है, सभी इच्छाओं का चरम लक्ष्य (परम पुण्याथता) है, और नित्य है। यही परम नित्य सत्ता सब वेदा-तोपदेशों की अर्थावयव है। इस प्रकार 'भागवत-पुराण' निर्देश करता है कि यही वह सत्ता है जो सभी की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय का कारण है, यही वह सत्ता है जो सुषुप्ति, स्वप्न और जाग्रत अवस्थाओं में समरूप रहती है, यही वह सत्ता है जो शरीर, इन्द्रिया और मन को सजीवता प्रदान करती है और फिर भी स्वयं में किसी कारण से रहित है। वह न जन्म लेती है न विकसित होती है, न क्षीण होती है न मरती है, फिर भी वह एक स्थिर सत्व के रूप में शुद्ध चतुर्थ के रूप में-मव परिवर्तना की अध्यक्षता करती है, और सुषुप्ति में भी जबकि समस्त इन्द्रियों का परिचालन रुक जाता है, उसका अपना एक रस अनुभव समरूप बना रहता है।

इस सत्ता को कुछ लोग ब्रह्मन् कहते हैं, कुछ भगवत् कहते हैं और अथ परमात्मन् कहते हैं। जब विशुद्ध आनन्द स्वरूप सत्ता का परमहंसा द्वारा अपनी आत्मा से तादात्म्य का अनुभव किया जाता है, और जब उनके मन उसके विविध शक्तियों से युक्त स्वरूप को ग्रहण करने में असमर्थ रहते हैं तथा जब उसमें और उनकी शक्तियों में भेद नहीं समझा जाता है, तब वह ब्रह्मन् कही जाती है। इस प्रकार के अनुभवों में यह सत्ता अपनी प्रमूर्त्तता में सामान्य रूप से ही ग्रहण की जाती है।^२ लेकिन जब यह सत्ता विविध शक्तियों से युक्त पर उनसे भिन्न अपने यथाथ स्वरूप के उपासका द्वारा सिद्ध की जाती है, तब उसे "भगवत्" नाम से पुकारा जाता है। इस प्रसंग में विशुद्ध आनन्द ता द्रव्य अथवा विनोप्य होता है और अथ समस्त शक्तियाँ उसकी विनोपण मात्र होती हैं, अतः जब सत्ता अपने उचित सम्बन्धों सहित अपनी पूराता में कल्पित की जाती है तब वह भगवत् कहलानी है किन्तु जब वह अपने विनोप सम्बन्धों के बिना व अपने प्रमूर्त्त रूप में कल्पित की जाती है तब वह

^१ अद्वयत्वं च अस्य स्वयंसिद्ध-तादृशानादृश-नत्वातराभावात् स्वशक्त्येकसहायत्वात्, परमाश्रय त बिना तासाम् असिद्धत्वाच्च ।

—'तत्त्व सद्म' पृ० ३७ ।

^२ तद् एकम् एव अखण्डानन्द-रूप तत्त्वं परम ह्यनासायनवशात् तादात्म्यम् अनुपपन्न्य सत्याम् अपि तदीय स्वरूप गति वैचित्र्या तद्ग्रहण सामर्थ्यं चेतसि यथा सामान्यतो लक्षितं तथैव स्फुरद् वा तद् बद् एव अविविक्त-गति-शक्तिमत्ता भेदतया प्रतिपाद्य-मान वा ब्रह्मेति शब्दयते ।

—'पट-सद्म' पृ० ४६ ५० ।

ब्रह्मन् कहती है।^१ जहाँ तत्र ब्रह्मन् और भगवत के प्रत्यया में इस अन्तर का सम्बन्ध है वह उपयुक्त है। लेकिन इस सम्प्रदाय में इस स्थान पर पुराण शास्त्र का अतिश्रमण कर जाता है। पुराणों में पौराणिक दृष्टि से कृष्ण या भगवान् 'वैकुण्ठ' में मडकीले वस्त्रों का धारण किए अपने सहचरों से घिरे हुए अपने सिंहासन पर विराजमान प्रकृत किये गये हैं। यह 'वैकुण्ठ दिक्' और काल से रहित है, वह परमेश्वर की 'स्वरूप शक्ति' की अभिव्यक्ति है अतएव वह गुणों से निर्मित नहीं है जो कि काल मय जगत् के निर्माणकारी द्रव्य हैं। भूँकि 'वैकुण्ठ दिक्' काल से रहित है अतः यह कहना कि परमेश्वर 'वैकुण्ठ' में स्थित है उतना ही सत्य है जितना यह कहना कि परमेश्वर स्वयं 'वैकुण्ठ' है। जो लोग धर्म की इस शाखा में विश्वास रखते थे वे पौराणिक कथाओं और निरूपणा के महत्त्व से इतने प्रसन्न हो गये थे कि वे परमेश्वर का विगिष्ट आकृतियाँ, वस्त्रों आभूषणों, सहचरों आदि से युक्त मानते थे। वे यह साधने में असफल रहे कि इन निरूपणा की पौराणिक, साध्यवसाविक अथवा कोई अन्य धारणा सम्भव है। वे इन प्रगाढ़ पुरुषविध वरुणा का अक्षरण सत्य मानते थे। लेकिन ऐसी स्वीकृतियों की यह अकृत्य आलाचना हो सकती है कि हाथा, पैरों और वस्त्रों वाला परमेश्वर नागवान् होगा। इस आलाचना के परिहारार्थ उनका कथन था कि परमेश्वर की आकृतियाँ वास-स्थान आदि उसकी अभीतिक स्वरूप शक्ति के दिक् काल रहित तत्वा से निर्मित होते हैं। किन्तु आकृतियाँ में कि की धारणा अनिहित है और दिक् शून्य आकृतियों का अर्थ होगा दिक्-रहित दिक्। इस आलाचना का उनके पास कोई उत्तर नहीं था, तथा उसके परिहार की एक मात्र विधि उनकी यह दृढाति थी कि परमेश्वर की शक्तियों का स्वरूप हमारे लिये अचित्य है अतएव इस स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति रूप परमेश्वर की आकृतियों की तार्किक आधार पर आलाचना नहीं की जा सकती अपितु 'पुराणों' की प्रामाणिक साध्य के बल पर वे सत्य मानी जानी चाहिये।

इस तर्कहीन बुद्धि से अगम्य या विचारातीत (अचित्य) सत्ता का धारणा का यह सम्प्रदाय अपने मता, सिद्धांतों और विश्वासा से सम्बन्धित समस्त कठिनाइयों की व्याख्या करने के लिये स्वच्छेदतापूर्वक प्रयाग करता है। अचित्य वह है जिस अपरिहायत तथ्या की व्याख्या के हेतु स्वीकार करना पड़ता है परन्तु जो तर्क की समीक्षा सहज नहीं कर सकती (तर्कसिद्ध यज्ज्ञान कार्याययानुपपत्ति प्रमाणवत्) तथा जो बुद्धि से अगम्य अथवा असम्भव, समझी जाने वाली घटनाओं की धारणा कर सक

^१ एव च आनन्दमात्र विशेष्य समस्त शक्तय विशयणानि विशिष्टा भगवान् इत्या यातम् । तथा च वै विशिष्टये प्राप्ते पूर्णाविर्भावत्वेन अलङ्कृतत्वं रूपाङ्गो भगवान् ब्रह्म तु स्फुटम् अप्रकृतित वैगिष्टया कारत्वेन तस्यैव असम्यग आविभाव ।

(दुष्ट घटवत्वम्) । इस 'अचित्य' की धारणा द्वारा यह समझने का प्रयत्न किया गया है कि निराकार ब्रह्मन् कैसे उन तीन शक्तियाँ से सम्बन्धित हो सकता है जिनके द्वारा वह स्वयं में अपरिवर्तित रहकर भी अपनी बाह्य 'माया' शक्ति द्वारा जगत् की सृष्टि करता है अथवा अपनी अय शक्ति से जीवा का धारण करता है ।^१ परमेश्वर की बाह्य शक्ति की अभिव्यक्ति 'माया' की "भागवत" में यह परिभाषा दी गई है कि वह परमसत्ता के माध्यम के सिवा स्वयं की अभिव्यक्त नहीं कर सकती तथा फिर भी उसमें भासमान नहीं होती है, अर्थात् 'माया' वह है जो ब्रह्मन् के बिना कोई अस्तित्व नहीं रख सकती और जिसका फिर भी ब्रह्मन् में कोई अस्तित्व नहीं है ।^२ इस 'माया' के दो व्यापार हैं—एक तो "जीव माया" जिसके द्वारा वह जीवा को मोहित करती है तथा दूसरा "गुण माया" जिसके द्वारा जगत् के रूपांतरण घटित होते हैं ।

अपनी 'सर्वो सवादिनी' में जो 'तत्त्व सदम्' पर एक धाराप्रवाह टीका है, जीव गोस्वामी का तब है कि शंकर के अनुयायी अद्वय, भेद रहित, शुद्ध चतुर्थ का परम सत्ता मानते हैं । उसके सट्ट अथवा असट्ट कोई अय सत्ता अस्तित्व नहीं रखती तथा इसी तथ्य में उसकी असमीता एवं उसकी सत्ता निहित है । उसके अनुसार ऐसी सत्ता में कोई पृथक् शक्ति अथवा कोई ऐसी शक्ति भाँ नहीं हो सकती जिसे उसका सार (स्वरूप भूत शक्ति) माना जा सके । कारण यदि ऐसी शक्ति उस सत्ता से भिन्न हो तो वह उसका एक-रूप सार नहीं हो सकती और यदि वह उस सत्ता से भिन्न न हो तो वह उसकी शक्ति नहीं माना जा सकती । यदि परम सत्ता से भिन्न कोई ऐसी सार भूत शक्ति स्वाकार की जाय, तो वह शक्ति उस सत्ता के समरूप ही होनी चाहिये (अर्थात् शुद्ध चतुर्थ स्वरूप) और तब वैष्णवा द्वारा प्रमुख सिद्धांत के रूप में स्वीकृत की गई यह धारणा अस्मभ्यं हो जायगी कि यह शक्ति परमेश्वर की विविध अभिव्यक्तियाँ, उसकी अनुभवातीत आकृतियाँ, निवास स्थान आदि की उत्पत्ति में यागदान देती हैं । किंतु शंकर के अनुयायियों के मत के विरोध में कहा जा सकता है कि उनका भी यह मानना पड़ना है कि ब्रह्मन् की कोई शक्ति है जिसके द्वारा जगदमास अभिव्यक्त होता है यदि जगत् सम्पूर्णतः माया की सृष्टि है और ब्रह्मन् का उससे कोई सम्बन्ध नहीं होता उसका अस्तित्व मानने का कोई लाभ नहीं है तथा "माया" सर्व

^१ 'विष्णु-पुराण' में इन तीन शक्तियों का 'परा' "अविद्या कम-ज्ञा" और 'क्षेत्र-ज्ञारय' कहा गया है । वह 'परामाया' या "स्वरूप शक्ति" कभी कभी 'याग-माया' भी कही जाती है ।

^२ अतएव यत् प्रतीयत न प्रतीयत चात्मनि

तद् विद्याद् आत्मना माया यथाभासा यथा तम ।

सर्वा हो जायगी। यह शक्ति उसे धारण करने वाली सत्ता के स्वरूप में मिश्र नहीं हो सकती और, शू कि "अविद्या" "ब्रह्मन्" के बिना अस्तित्व नहीं रख सकती, इसलिये यह एक अतिरिक्त प्रमाण है कि "अविद्या" भी उसी शक्तियाँ में से एक है। किसी भी सत्ता की शक्ति अप्रकट रहने पर भी सदा स्वयं उसी में विद्यमान रहती यदि यह युक्ति दी जाय कि ब्रह्मन् तो स्वयं प्रकाश है अतएव उस किसी शक्ति की आवश्यकता नहीं है ता यह उत्तर दिया जा सकता है कि जिस कारण के बल पर वह स्वयं प्रकाश है उसी का उसकी शक्ति गिना जा सकता है। इस ढंग से जीव गास्वामी रामानुज युक्ति के कुछ आधारभूत भागों का इस सिद्धांत के पक्ष में अनुसरण करते हैं कि परम सत्ता ब्रह्मन्, निर्गुण एव निर्गुण नहीं है बल्कि अपनी शक्तियाँ व गुणों को धारण किये हुए एक गुण विशिष्ट सत्ता है। इस मत को सिद्ध करने के प्रयत्न में जीव रामानुज की प्रमुख युक्ति का संक्षेप में अनुसरण करते हैं। किंतु जीव यह विचार प्रस्तावित करते हैं कि परम सत्ता के गुणों व शक्तियों का सम्बन्ध तर्कहीन है तार्किक आधार पर उसी व्याख्या नहीं की जा सकती अतएव एक रहस्यमय ढंग से शक्तियाँ परम सत्ता से भिन्न होते हुए भी उससे एक रूप हैं? फलतः परम सत्ता की मानवी आकृतियाँ, वस्त्रा आदि महित स्थूल परमेश्वर के रूप में अभिव्यक्ति होने पर भी वह उसी काल में, ब्रह्मन् के रूप में अपने अपरिवर्तनीय अस्तित्व में परिवर्तन रहित रहती हैं।

बुद्धि से अगम्यता के इस रहस्यमय फामूले की प्रस्तावना से इस सम्प्रदाय के वैष्णवों का अपने सिद्धांतों एव मता की तत्कालीन व्याख्या करने के उत्तरदायित्व से विमुक्ति प्राप्त हो जाती है और इस प्रकार स्वच्छन्दतापूर्वक वे तत्कालीन बुद्धि के प्रभाव क्षेत्र से देव कथा शास्त्रीय ढंग को "पौराणिक श्रद्धा के अधिकार क्षेत्र में अवरोहण करते हैं।

परमेश्वर की विशेष श्रेष्ठताओं का वर्णन करते समय जीव यह मानने में रामानुज का अनुसरण करते हैं कि परमेश्वर में जगत में पाए जाने वाले कोई दुर्गुण नहीं हैं, बल्कि जिन श्रेष्ठ गुणों की हम कल्पना कर सकते हैं उन सभी को वह धारण करता है। 'अचित्य' की धारणा के प्रकाश में ये सभी श्रेष्ठ लक्षण किसी प्रकार उसकी स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति माने जाते हैं अतएव उसके साथ उनका तात्पर्य है। 'अचित्य' की तर्कहीन धारणा का श्रीगणेश करने से जीव और उनके सम्प्रदाय के भाग्य 'भागवत' के टीकाकार अधिक स्वच्छन्दतापूर्वक भिन्नमतेक्यवाद (सामजस्यवाद) का प्रतिपादन करने में समर्थ होते हैं, जो अथवा सम्भव नहीं होता और इसलिये जीव यद्यपि परम सत्ता को सर्वशेष मानने में रामानुज का अनुसरण करते हैं तथापि एक ही सास में दृढ़ता से यह कह सकते हैं कि परम सत्ता निराकार एव निर्विशेष है। अतः वे कहते हैं कि यद्यपि रामानुज के अनुयायी ब्रह्मन् का निर्विशेष नहीं मानते हैं

तथापि सविशेष की स्वीकृति म स्वभावत निविशेष भी पूव गृहीत है।^१ परम सत्ता का "निविशेष , सविशेष (विशिष्ट) एव अनेक के रूप म वणन करने वाले विभिन्न श्रुति पाठा का सामजस्य करने के हतु तर्कनीत की धारणा को प्रस्तावित करने के विचार का उद्गम मध्व के दशन म "विशेष की धारणा की प्रस्तावना (जिसका पिछ्ने एक अध्याय म वणन किया जा चुका है) मे मिल सकता है जिसके द्वारा मध्व ने अद्वैतवाद के प्रत्यय का बहुतत्ववाद के प्रत्यय के साथ सामजस्य करने का प्रयत्न किया था। चैतय द्वारा प्रारम्भ की गई वणववाद की बगाली शाखा मुख्यतया 'भागवत पुराण' पर आधारित है, तथा इस शाखा के अनेक लेखका म स ववल दो ही दार्शनिक ग्रया के लेखका के रूप म प्रमुख हैं—वलदेव विद्याभूषण और जीव गोस्वामी। इनम से वलदेव न बारम्बार मध्य के दशन व प्रति अपनी शाखा की ऋणप्रस्तता तथा मध्व के वणववादी गाथा के एक अनुयायी द्वारा चतय की सयास म दीक्षा का उल्लेख किया है। यद्यपि व जीव गोस्वामी के एक अवर समकालीन तथा उनके तत्व सदम के टीकाकार थे, तथापि वे अद्वैतवादी स्थिति का विशिष्टाद्वैत व बहुतत्ववाद के साथ सामजस्य करने के लिए प्राय मध्व के 'विशेष' के सिद्धान्त की ओर परावन हात हैं। यदि वे जीव की तर्कनीत (अचिरय) की धारणा पर दृढ रहते ता विगोप व प्रत्यय सवथा अनावश्यक हा जाता। किंतु वलदेव न केवल "विशेष' के प्रत्यय का प्रयाग करते हैं, बल्कि तर्कनीत के प्रत्यय का भी और वे विशेष के प्रत्यय का तर्कनीत का प्रत्यय ही मानते हैं। अत व अपने सिद्धान्त रत्न म कहते हैं कि चित् ध्यानद आदि गुण ब्रह्मन् के स्वरूप से भिन्न नहीं हैं आर फिर भी ब्रह्मन् का विशय व तर्कनीत व्यापारा व कारण (अचित्य विशेष महिमा) सगति-पूवक इन विभिन्न गुणा का धारण करने वाला भी कहते हैं। इस द्वाक्ति म यह सिद्धान्त अतप्रस्त नहीं है कि परम सत्ता एक दृष्टि बिन्दु से तो अपने गुणा स भिन्न है तथा दूसरे दृष्टि बिन्दु से उनमे एक रूप है (न चैव भदभेदो स्या ताम्), और इन कठिनाई का एक मात्र हन तर्कनीत के सिद्धान्त का मानन से ही हा सकता ह (तस्माद् अविचित्यतव शरणम्)। इस सम्बध म वलदेव आगे कहते हैं कि 'विशेष' का सिद्धान्त वस रूप मे स्वीकृत करना चाहिय कि वह भेद की अनुपस्थिति मे भी भेद के आभास का व्याख्या कर सक।^२ किंतु यह विशेष का प्रत्यय परम सत्ता की युगपत् अनेकता और एकता का सामजस्य करने के लिय ही प्रयाजित किया जाना चाहिय। परतु जहाँ तक परम सत्ता और जीवा के सम्बध का प्रदन है उनका

^१ यद्यपि श्री रामानुजीयनिविगोप ब्रह्म न मयत तथापि सविशेष मयमानैर विशेषा तिरिक्त मन्तध्यमव।

—जीव की सबसवादिनी' पृ० ७४ (नित्यस्वरूप ब्रह्मचारी का सस्करण)

^२ सिद्धान्त रत्न प० १७-२० (दत्तारम, १६२४)।

भेद सब विदित है, अतएव यहाँ 'विशेष' के सिद्धांत को लागू करना 'याय सगत नहीं होगा। किंतु 'विशेष' का सिद्धांत न केवल ब्रह्मन् के एकत्व का उसके गुणों व शक्तियों के अनेकत्व के साथ सामजस्य स्थापित करने के लिये प्रयोजित किया जाता है बल्कि उसके दिव्य शरीर दिव्य वस्त्र दिव्य निवास स्थान इत्यादि के साथ सामजस्य के हेतु भी उसे प्रयुक्त किया जाता है अतः वे ब्रह्मन् से भिन्न प्रतीत होते हुए भी साथ ही उससे एक रूप हैं।^१

इसी विषय पर कथन करते हुए जीव मानते हैं कि विष्णु भगवान् की चैतय शक्ति (चिच्छक्ति) का उसके स्वरूप के साथ तादात्म्य है। जब उसका स्वरूप कार्योंपत्ति की आर उन्मुख होता है, तब वह शक्ति बहुलाता है (स्वरूपम् एव कार्यों-मुख शक्ति शब्दन उक्तम्)। परम सत्ता की यह विशिष्ट अवस्था उससे भिन्न नहीं मानी जा सकती तथा उससे कोई पथक अस्तित्व नहीं रख सकती क्योंकि वह कभी भी परमसत्ता के स्वरूप से भिन्न नहीं मानी जा सकती और श्रुति भेद स्वयं किसी प्रकार भिन्न नहीं माना जा सकता शक्ति और उसके धारणकर्ता का भेद अविचारणीय, अचिन्त्य व तर्कहीन है। यह मत रामानुज और उनके अनुयायियों का नहीं है जो शक्ति का उसके धारण कर्ता से भिन्न मानते हैं, तथापि, श्रुति वे भी यह विश्वास करते हैं कि परमेश्वर की शक्तियाँ स्वरूपतः उसी में अनर्निहित हैं इसलिए रामानुज की शाखा और बष्णववाद की बंगाली शाखा में यथेष्ट समानता है।^२ शंकर के अनुयायियों के विरुद्ध युक्ति देते हुए जीव कहते हैं कि शुद्ध चैतय और आनन्द सम्बन्धी उपनिषद् के अवतरण में भी ब्रह्मन् (विज्ञानम् आनन्द ब्रह्म), चैतय और आनन्द में तादात्म्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि फिर दोनों शब्द पुनरुक्ति मात्र होंगे, वे भिन्न भी नहीं माने जा सकते क्योंकि फिर ब्रह्मन् में दो विराधी गुण हो जाएँगे। यदि दो शब्दों— विज्ञान' और आनन्द — का अर्थ अज्ञान और दुःख का निषेध है तो ये दो निषेध दो भिन्न सत्ताएँ होकर ब्रह्मन् में सह अस्तित्व धारण करती हैं। यदि दाना निषेधों का अर्थ एक ही सत्ता से है तो एक ही सत्ता भिन्न वस्तुधा का निषेध कैसे हो सकती है? यदि यह कहा जाय कि केवल सुखमय चैतय का ही आनन्द कहते हैं तो फिर सौख्य का गुण एक पथक गुण के रूप में दिखाई देता है। यदि इन शब्दों को अज्ञान एव दुःख के निषेधों के रूप में समझा जाय तो ये भी विशिष्ट गुण हो जाएँगे, यदि यह अनुरोध किया जाय कि ये विशिष्ट गुण नहीं हैं बल्कि केवल ऐसी विशेष याग्यताएँ हैं जिसके कारण अज्ञान व दुःख का निषेध होता है, तो फिर भी ये विशेष

^१ तथा च विग्रहादे स्वरूपानतिरोकेऽपि विशपाद् एव भेदव्यवहार ।

—वही, पृ० २६ ।

^२ सब सवादिनी प० २६, ३० ।

याम्यनाएँ विनिष्ट गुण ही मानी जाएँगी । इस प्रकार यह मिद्वान असत्य है कि परम सत्ता निर्विणेष है । ब्रह्मन क गुण उसकी शक्तिया से एकरूप ह और इन सभी का उसकी आत्मा के साथ तादात्म्य है ।

जीव के स्वरूप के विषय म 'जीव गास्वामी कहते हैं कि जीव शुद्ध चैतन्य नहीं हैं, किन्तु ऐसी सत्ताएँ हैं जो "अहम्" अथवा मैं के रूप म आत्म चेतनता के लक्षण से सम्पन्न हैं । जीवा को किसी भी अवस्था मे परमात्मन् से एकरूप नहीं मान सकते तथा प्रत्येक जीव अथ प्रत्येक जीव से भिन्न है ।^१ य जीव आणवीय आकार के हैं अतएव निरवयव हैं । आणवीय जीव हृदय मे स्थित रत्ता है जहा से वह अपने चेतनता के गुण द्वारा सम्पूर्ण शरीर मे उसी प्रकार व्याप्त हा जाता है जैसे चन्दन अपनी मधुर गंध द्वारा सम्पूर्ण पहास म व्याप्त हो जाता है । इसी प्रकार जीव आणवीय हैं किन्तु जिन शरीरा म वे स्थित है उनम अपनी चैतन्य शक्ति से परिव्याप्त हा जाते हैं । चतन्य की जीव का गुण कहा जाता है क्यकि वह सदा उमी पर आश्रित रहता है और उसके उद्देश्य को सम्पादित करता है (नित्य-तद् आश्रयत्व तच्छेषत्व विवचन) ।^२ फिर चैतन्य जीव पर इस प्रकार आश्रित होने के कारण किसी समय म जिन जिन भिन्न शरीरों म परिचालित होता है उनम व्याप्त होने के लिए विस्तृत होता है और आकुचित होता है । इस प्रकार परमेश्वर से भिन्न होने के कारण जीव मोक्ष मे भी पृथक् व भिन्न रहते हैं । अत वे परम आत्मा (परमात्मन्) से उत्पन्न हाते हैं और सदा उसके पूण नियंत्रण मे रहते हैं तथा उनसे परिव्याप्त रहते हैं ।^३ इसी कारण परमेश्वर का जीवा (आत्मन्) की भिन्नता मे परमात्मन् कहा जाता है ।^४ जीव परमात्मन् से विकीर्ण रश्मियो के समान हैं अतएव सदा उस पर पूणतया आश्रित रहते हैं तथा उसके बिना अस्तित्व नहीं रख सकते ।^५ उनको परमात्मन् की 'तटस्य शक्ति भी मानते हैं, क्यकि यद्यपि वे परमात्मन् की शक्ति हैं तथापि वे एक प्रकार से तटस्य व उसस पृथक् स्थित रहत हैं अतएव वे परमात्मन् की अथ शक्ति 'माया' के विभ्रम म रहते हैं जा स्वय परमेश्वर पर कोई प्रभाव नहीं रखती अतएव, यद्यपि जीव अज्ञान (अविद्या) के बन्धन से पीडित रहते हैं तथापि परम आत्मन् (परमात्मन्) पूणरूपेण उनसे अज्ञान रहता है ।^६ परमात्मन् की शक्ति होने

^१ तस्मान् प्रति क्षेत्र भिन्न एव जीव ।

—वही, प० ८७ ।

^२ वही, प० ९४ ।

^३ तदीय-रश्मि-स्वानीयत्वेऽपि नित्य तद् आप्रयित्वात् तद् व्यतिरेकेण व्यतिरेकात् ।

— पट-सदम पृ० २३३ ।

^४ तदव शक्तिरत्वेऽपि अयत्वम् अस्य तटस्यत्वात् तटस्यत्व च माया शक्यनीतत्वात् अस्य अविद्या पराभवादि-रूपेण दापण परमात्मना लापामावाच्च ।

—वही पृ० २३४ ।

के कारण कभी उससे एक रूप कहते हैं और कभी उससे भिन्न मानते हैं। इन जीवा में स कुछ न ता स्वभाव म ही परमात्मन् के भक्त होते हैं तथा अथ अविद्या के वशीभूत हाते हैं और परमात्मन् से विमुक्त होत है, पश्चादुक्त जीव ही इस जगत के वासी होते हैं और पुनर्जन्म लेते हैं।

बाह्य शक्ति (बहिरग शक्ति) माया क दा व्यापार होत हैं, सृजनात्मक (निमित्त) और निष्क्रिय (उपादान) इनम स काल, देव एव क म पूर्वोक्त का प्रतिनिधित्व करते हैं और तीन 'पश्चादुक्त का। जीव 'माया' के इन दाना "व्यापारा' क तत्त्वा का समाकूल अशा के रूप मे स्वयं मे अतर्विष्ट रखते हैं। 'माया' के सृजनात्मक व्यापार क फिर दा प्रकार हाते हैं जो या ता मनुष्य के बन्धन के लिए परिचालित हाते हैं या मोक्ष के लिए। यह सृजनात्मक "माया परमात्मन् के ब्रह्माण्डीय ज्ञान उसकी इच्छा व उसकी सृजनात्मक क्रिया की प्रारूप हाती है।^१ परमात्मन् का ज्ञान भी दो प्रकार का माना गया है—एक ता वह जा उसका आत्म ज्ञान है तथा उसकी स्वरूप शक्ति का भाग हाता है और दूसरा वह जो जीवा के हिताथ ब्रह्माण्डीय क्रिया की ओर उन्मुख हाता है। परमात्मन का यह ब्रह्माण्डीय ज्ञान ही उसकी "माया शक्ति के सृजनात्मक व्यापार के अंतर्गत आता है। ब्रह्माण्डीय ज्ञान फिर दो प्रकार का हाता है—एक तो वह जा परमात्मन म उसकी सवत्ता, उसकी सृष्टि रचने की इच्छा एव उसक सृष्टि करने के प्रयत्न (जिसे काल भी कहत है) के रूप म स्थित रहता है, और दूसरा वह जिस परमात्मन जीवा का उनकी भोग अथवा क म स माक्ष प्राप्त करने की इच्छा आदि क रूप म प्रदान कर देता है यही फिर जीवा की "अविद्या और विद्या मान जात है।^२ इस मत के अनुसार "माया का अथ अविद्या नहीं है बल्कि विविध सृष्टि रचना की शक्ति है (मीयत विचित्र निर्मितयत अनया इति विचित्राथ कर शक्ति वचित्वमव) अतएव जगत का परमात्मन् का परिणाम मानना चाहिय (परमात्म परिणामव)।^३ परमात्मन् की तर्कतीत शक्ति के कारण वह स्वयं म अपरिवर्तित रह कर भी जगत की अनेक सृष्टियो म रूपांतरित (परिणाम) हाता है। जीव क अनुसार 'परिणाम का अथ परमतत्व का परिणाम नहीं है (न तत्वस्य परिणाम) अपितु यथाथ परिणाम है (तत्वतो परिणाम)। फिर भी अपनी स्वरूप शक्ति के रूप म परमात्मन् की अभिव्यक्ति तर्कतीत माया से

^१ निमित्ताण-रूपया मायाख्ययव प्रसिद्धा शक्तिस्त्रिधा दृश्यते ज्ञानेच्छा क्रिया-रूपत्वन।

—वही पृ० २४४।

^२ पट-सदम प० २४४।

^३ सव सवादिनी प० १२१।

उत्पन्न उसके जागतिक परिणामा से सदा अछूति रहती है ।^१ इसका यह अर्थ नहीं है कि परमात्मन् के दो भिन्न रूप हैं अपितु केवल यही है कि जो हमारी साधारण तक-बुद्धि को विराधग्रस्त प्रतीत हाता है वही अनुभवातीत (परमाधिक) तथ्य हो सकता है तथा पारमाधिक स्तर पर यह मानने में कोई विरोध ग्रस्तता नहीं है कि परमात्मन् अपरिवर्तित होने के साथ ही अपनी दो भिन्न शक्तिया के परिचालन से परिवर्तित भी हो जाय । इस मत में माया 'अतात्त्विक अथवा मिथ्या नहीं है वरन् परमात्मन् की सृजनात्मक शक्ति है जिसमें उसकी सवज्ञता व सवशक्तिमत्ता गुणा'^२ की सास्थिति व सयाजन के रूप में जगत् व सम्पूर्ण भौतिक द्रव्य तथा समस्त विविध व्यक्तिगत अभिव्यक्ति के द्वा म प्रकट अपनी सफलता में शुभाशुभ मानवी अनुभव का समावेश हाता है । किन्तु अपनी तर्कातीत 'माया शक्ति' द्वारा उत्पन्न अपने इन समस्त परिणामा व अभिव्यक्तियों के अनंतर भी परमात्मन अपनी तर्कातीत स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्तियों में सम्पूर्णतया पूरा व अपरिवर्तित रहता है । एक आर जा परमात्मन जगत के सप्ला और धारणकर्ता के रूप में दिखाई देता है, एव दूसरी ओर वह धार्मिक दृष्टि से अपने उपासका के रत्स्यमय आनन्द के विषय के रूप में प्रकट हाता है । जगत परमात्मन की 'माया शक्ति' से उत्पन्न हुआ है अतएव वह उससे एक रूप नहीं स्थूल व अशुद्ध जीव तथा जगत, समस्त चेतन व जड पदार्थ जीव का कारण एव सूक्ष्म विशुद्ध तत्व—ये कोई भी परमात्मन् से भिन्न नहीं हैं क्योंकि सूक्ष्मता उसकी शक्ति के स्वरूप हैं और स्थूल उसकी शक्ति के रूपांतरण या परिणाम हैं और यद्यपि जगत परमात्मन से एक रूप है तथापि जगत के दाप एव असुद्धताएँ उसको प्रभावित नहीं करते हैं क्योंकि इन परिणामा के अनंतर भी वह उनसे अछूता है, यही उसकी शक्ति का तर्कातीत लक्षण है ।^३

"जीव फिर यह प्रदर्शित करने का अप्रसर हाते हैं कि स्थूल भौतिक जगत का पच महाभूता व उनके विकारा का चरम द्रव्य परमात्मन् या परमेश्वर के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं है । स्थूल भौतिक पदार्थों में स्वयं ऐसा कोई तत्व नहीं है जिसके द्वारा ठोस इकाईया के रूप में सगठन के उनके आभास की व्याख्या की जा सके । जिस अर्थ में वृक्षों से बने वन सगठित इकाईयाँ हैं उसी अर्थ में स्थूल भौतिक पदार्थ सगठित इकाईयाँ नहीं हा सकते, वास्तव में वना को सगठित इकाईयाँ कहना उचित नहीं है, क्योंकि यदि एक वृक्ष को खींचा जाय तो सम्पूर्ण वन नहीं खिंच जाता है किन्तु स्थूल पदार्थ का जब एक छार खींचा जाता है तो स्वयं वह पदार्थ खिंच जाता है । यदि यह युक्ति दी जाय कि अग्ना से भिन्न एक अशी है तो उनका अग्ना से

^१ तत्त्वता—माया—भाव परिणाम इत्येव लक्षणं न तु तत्त्वस्य ।

—भव-सवादिनी, पृ० १२१ ।

^२ यही प० २५१ ।

सम्बन्ध बुद्धिगम्य नहीं रहेगा क्योंकि उसका कभी अशो से सबंधा भिन्न अनुभव नहीं किया जाता यदि अशी को प्रत्यक्ष अश से सबंधित माना जाय तो एक उमली का भी सम्पूर्ण शरीर के रूप में अनुभूति होनी चाहिये यदि यह माना जाय कि अशी केवल अशत अपने अशा में स्थित है तो पुन वही बठिनाई आ खड़ी होगी और हम दुष्ट अगत में उलझ जायेंगे । अतएव अशा से भिन्न किसी भी ठाम अशी का अस्तित्व स्वीकृत नहीं किया जा सकता और इसी कारण अशा क पथक स्थूल अस्तित्व का अस्वीकृत किया जा सकता है । इस प्रकार यदि अशिया के अस्तित्व का निषेध किया जाय तो अशा के अस्तित्व का भी निषेध होना चाहिये क्योंकि प्रत्यक्ष अनुभव तो केवल अशिया का ही होता है तथा अशा का अस्तित्व भी केवल अशिया की अनुभूति व्याख्या करने के लिए स्वीकृत किया जाता है । अतः एक मात्र मायता गैय रह जाती है वह यह है कि परमात्मन ही परम द्रव्य है । जीव "भागवत पुराण के ३, ६, १३ का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार यह प्रतीत होता है कि परमात्मन की शक्ति के विविक्त तत्वा से ही तेईस साख्य पदार्थों का निर्माण होता है जो उस काल तत्व के द्वारा अशियों के रूप में संगठित होते हैं जो परमात्मन के अलौकिक प्रयास का ही दूसरा नाम है । इस स्थान पर प्रतिपादित यह विचित्र सिद्धांत भारतीय दर्शन शास्त्र के इतिहास में नवीन है, यद्यपि दुर्भाग्यवश यहाँ उसका आगे विकास नहीं हो पाया है । इसकी यह सधारण प्रतीत होनी है माया के उपादानाश के विविक्त तत्व अपना तात्त्विकता का आभास परमेश्वर से प्राप्त करते हैं तथा परमेश्वर के अतिरिक्त कोई अशी न होने के कारण काल के रूप में परमेश्वर की शक्ति या "क्रिया द्वारा के तत्व अशिया की सकल्पना को उत्पन्न करने के लिए एकत्र रक्थ जाते हैं । काल किस प्रकार परमाणुद्रा का अणुद्रा में और अणुद्रा का अशिया के रूप में संगठित करने में उत्तरदायी है इसकी काइ व्याख्या नहीं की गई है ।

भागवत-पुराण में कपिल दर्शन

भागवत पुराण साध्य का जा विवरण देता है वह शास्त्रीय साध्य अथा म उपलब्ध विवरण से कुछ भिन्न है । यह सारा जगत् जिससे व्याप्त होकर प्रकाशित होता है वह आत्मा ही पुरुष है । वह अनादि निगुण प्रकृति से परे अत करण में स्फुरित होने वाला और स्वयं प्रकाश है । यही वह पुरुष है जो स्वेच्छा से अपनी ओर अभिगमन करती हुई प्रकृति का लीला के लिए (लीलया) स्वीकार करता है

१ अनादिरात्मा पुरुषा निगुण प्रकृते पर
प्रत्यग्रघाम स्वयं ज्यातिर्विश्व येन समन्वितम् ।

सम्भवत यही “पुरुष” ईश्वर माना जाता है।^१ किंतु वह प्रकृति को स्वयं अपने सत्त्वादि गुणा से विविध प्रकार की सृष्टियां को उत्पन्न करते हुए देखकर इस “प्रकृति” की आवरण डालने वाली अज्ञान शक्ति (ज्ञान-गूह्या) से स्वयं ‘विमूढ’ हो गया।^२ इस प्रकार अपने से भिन्न प्रकृति के अपने स्वरूप पर मिथ्या आरोपण के कारण ‘पुरुष’ प्रकृति’ के ‘गुणा’ की स्वाभाविक गति से उत्पन्न परिवर्तना में स्वयं को कर्ता के रूप में सकल्पित कर बैठता है, अतएव वह स्वयं को जन्म व पुनर्जन्म का भागी बनाता है तथा ‘कर्म’ के नियमों में बंध जाता है। वस्तुतः प्रकृति स्वयं ही अपने समस्त आत्मस्थित प्रभावा की कारण और कर्ता है तथा “पुरुष” केवल सब सुख दुःख का निष्कर्म भासा है। पदार्थों के विकास के विवरण में हमारे सम्मुख पांच स्थूल तत्व या ‘महाभूत’, पांच ‘तन्मात्रा’ दस इंद्रियाँ एवं ‘मनस’ ‘बुद्धि’ अहंकार एवं “चित्त” द्वारा निर्मित “अतरात्मक” आते हैं। इनके अतिरिक्त “काय” नामक पच्चीसवा पदार्थ है, जिसे कुछ विद्वान् एक पृथक् पदार्थ मानते हैं—‘पुरुष’ (ईश्वर के अर्थ में) के अलौकिक प्रयास के रूप में न कि “प्रकृति” से विकसित पदार्थ के रूप में।^३ ऐसा कहा जाता है कि ईश्वर आंतरिक दृष्टि से तो मनुष्य में उसके समस्त अनुभवा के नियंत्रक अतरात्मा के रूप में अभियुक्त होता है तथा बाह्य दृष्टि से अनुभव के विषयों में काल के रूप में प्रकट होता है। इस प्रकार यदि काल, जीवा एवं ईश्वर का एक ही पदार्थ माना जाय तो पच्चीस पदार्थ होते हैं यदि काल को पृथक् माना जाय और ईश्वर एवं “पुरुष” को एक माना जाय तो छत्तीस पदार्थ होते हैं, और यदि तीनों का पृथक् माना जाय तो सत्ताइस पदार्थ होते हैं।^४ ‘पुरुष’ ही “प्रकृति” के प्रभाव में आता है और वही

^१ अथ ईश्वर इत्युच्यते। सुबाधिनी —भागवत पुराण पर टीका।

^२ यहाँ “सुबाधिनी” निर्देश करती है कि ऐसी अवस्था जिसमें ‘पुरुष’ स्वयं का “विमूढ” बना लेता है वह ‘जीव’ कहनाता है। किंतु विजय चव्जो इसे इस अर्थ में लेते हैं कि अलौकिक पुरुष अथवा ‘ईश्वर’ जब ‘प्रकृति’ का स्वीकृत कर लेता है तब वह जीवा का उसके द्वारा विमूढ बना देता है। श्रीधर कहते हैं कि पुरुष दो प्रकार का होता है ‘ईश्वर’ एवं ‘जीव’ तथा आगे व कहते हैं कि प्रकृति अपनी “आवरण शक्ति एवं “विशेष शक्ति” के अनुसार दो प्रकार की होती है और पुरुष भी जीवा अथवा ईश्वर के रूप में व्यवहार करता हुआ दो प्रकार का होता है।

^३ प्रभव पुरुष प्राहु कालमवे यताऽमयम्।

—वही ३, २६, १६।

^४ इस गणना में “प्रकृति” का समावेश नहीं किया गया है यदि ऐसा किया जाय तो अष्टाईस पदार्थ ही जायेंगे।

ईश्वर के रूप में अपनी अलौकिक योग्यता द्वारा जगत् मुक्त रहता है। "काल" के प्रभाव से ही "प्रकृति" के 'गुणा' की साम्यावस्था में विक्रोम होता है तथा उनके स्वाभाविक परिणाम उत्पन्न होते हैं और ईश्वर द्वारा अधीक्षित "कर्म" के नियमों के निर्देश में "महत्" का विकास होता है। यह विचित्र बात है कि यद्यपि "महत्" का "प्रकृति" को विकास क्रम की एक अवस्था बताया गया है तथापि उसे केवल एक सृजनात्मक अवस्था (वृत्ति) या 'प्रकृति' माना गया है, न कि एक पृथक पदार्थ।

भागवत के अथ एक अवतरण में यह कहा गया है कि प्रारम्भ में ईश्वर अपनी सुप्त शक्तियों सहित स्वयं में अकेला था, तथा स्वयं का प्रतिबिम्बित करने एवं अपना आत्म-लाभ प्राप्त करने में सहायक कोई भी वस्तु न पाकर उसने काल की क्रिया एवं अपने स्वभाव (पुरुष) के माध्यम से अपनी 'माया शक्ति' की साम्यावस्था में विक्रोम उत्पन्न किया तथा उसे चतुर्थ से ससिक्त किया, और इस प्रकार प्रकृति के परिणामन द्वारा सृष्टि क्रम प्रारम्भ हुआ।^१ एक अथ अवतरण में यह प्रश्न उठाया गया है कि यदि ईश्वर स्वयं में मुक्त है तो फिर वह स्वयं को 'माया' के बन्धन में कैसे डाल सकता है, और उत्तर दिया जाता है कि वस्तुतः ईश्वर का कोई बन्धन नहीं होता, किन्तु उसे स्वप्ना में एक मनुष्य अपने सिर का अपने धड़ से जलग देखे अथवा लहरों के कारण पानी में अपने प्रतिबिम्ब को हिलता हुआ देखे, उसी प्रकार केवल ईश्वर का प्रतिबिम्ब ही सासारिक अनुभवों के बन्धन से पीड़ित जीवों के रूप में भासित होता है। अतएव यह निष्कर्ष निकलता है कि इस दृष्टिकोण के अनुसार जीवों की सृष्टि मिथ्या है और फलतः वे तथा उनके सासारिक अनुभव असत्य होने चाहिये। उपयुक्त अवतरण के तुरन्त बाद में आने वाला एक अथ अवतरण में यह निश्चिन्त रूप से कहा गया है कि जगत् चतुर्थ में केवल भासित होता है, किन्तु वस्तुतः उसका कोई अस्तित्व नहीं है।^२ यह स्पष्ट है कि भागवत के ये अवतरण पिछले अनुभागों में जीवों द्वारा दी गई उसके दर्शन की व्याख्या के स्पष्टतः विरोध में हैं क्योंकि इनमें जीवों की तात्त्विकता तथा जगद्भास की तात्त्विकता का निषेध किया गया है।^३ किन्तु यदि हम यह स्मरण रखें कि 'भागवत' एक व्यवस्थित सम्मुख्य न होकर विभिन्न कालों में मिश्र भिन्न लेखकों से प्राप्त संवचना का एक संग्रह है तो हम ठीक इसी ही विरोधग्रस्तता की आशा कर सकते हैं। यदि २५, ३५, ३७ और ३२६ में वर्णित साम्य सिद्धांत

^१ वही अध्याय २५, २२, २३।

^२ भागवत पुराण ३७, ६, १२।

^३ अर्थात् भाव विनिश्चित्य प्रतीतस्यापि नात्मनः । वही ३७, १८। अनात्मनः प्रपचस्य प्रतीतस्यापि अर्थाभावमर्थोऽत्र नास्ति किन्तु प्रतीति मात्रम् ।

की सगतिपूर्ण व्याख्या की जाय ता यह निष्कप निक्नता है कि ईश्वर और उसकी माया" या प्रकृति—य दो मूलभूत पदार्थ हैं ईश्वर आत्मा लाम करन की इच्छा से स्वयं का "प्रकृति" मे (जो उसी की शक्ति है) प्रतिबिम्बित करता है और अपनी ही शक्ति मे अपने का गर्भावृत कर "प्रकृति" के बंधन मे पीडित जीवा के रूप मे भासित होता है पुन उसके स्वयं का इस प्रकार गर्भाधान करने के द्वारा ही 'प्रकृति' धैतय से सजीवहोती है, और फिर काल नामक उसके सृजनात्मक प्रयास द्वारा "प्रकृति" के 'गुणा' की साम्यावस्था का विशाम हाता है प्रकृति मे परिणामवादी गति उत्पन्न हाती है तथा पदार्थों का विनास होता है ।

पाचवें अध्याय (५१२ ६-९) के एक अवतरण मे निश्चय रूप से समुच्चया (अश्रिया) के अस्तित्व का मिथ्या बताया गया है । निरवयव परमाणुआ के अतिरिक्त कोई सत्ताएँ नहीं हैं तथा य परमाणु भी काल्पनिक रचनाएँ हैं जिनके बिना समुच्चया की सकल्पना सम्भव नहीं हो सकेगी । बाह्य जगत् सम्बन्धी हमारी समस्त सकल्पनाएँ परमाणुआ से प्रारम्भ हाती हैं तथा जा कुछ भी हम देखते अथवा अनुभव करते हैं वह ज्ञान ज्ञान श्रेणीबद्ध सबधना से विकसित हाते हैं । सबधना का विकास कोई वास्तविक विकास नहीं हाता बल्कि काल भावना का विनियाग मात्र है । अत काल जगत का सह व्यापी है । परमाणु की सकल्पना लघुतम क्षण की सकल्पना मात्र है और परमाणुआ के समुच्चयो के द्वयणुका, स्थूलतर कणा इत्यादि मे विकसित ज्ञान की सकल्पना विकासोमुख कालिक रचना तथा काल क्षणा के सबधनशील सग्रह के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है । इन समस्त परिवतना मे अधिष्ठान रूप मे स्थित परम सत्ता एक सब व्यापी अपरिवर्तनशील समुच्चय है जो काल की श्रिया के द्वारा क्षणों और उनके सबधना के रूप मे भासित होते हैं (परमाणुआ तथा उनके सग्रहा के अनुरूप) ।^१ काल इस प्रकार 'प्रकृति' की उपज नहीं है बल्कि ईश्वर की अलौकिक श्रिया है जिसके द्वारा अव्यक्त 'प्रकृति' का स्थूल जगत् मे परिणामन हाता है तथा समस्त विविक्त सत्ताएँ समुच्चया के रूप मे भासित होती हैं ।^२ ईश्वर मे यह काल उसकी अतर्निहित त्रिया शक्ति के रूप मे अस्तित्व रखता है । पिछले परिच्छेद मे यह

^१ वही ३११ १-५ ।

^२ काल के सम्बन्ध मे यह दृष्टिकरण 'याग' के दृष्टिकोण से भिन्न है जिसके अनुसार काल क्षणा के रूप का है (जैसी कि विज्ञान भिक्षु ने अपने 'योगवार्तिक' ३५१ मे 'याख्या की है) । वहाँ एक क्षण का एक 'गुण' कण की अपने ही परिमाण के अवकाश मे गति के रूप मे वर्णन किया गया है तथा काल की शाश्वता का निश्चय रूप से निषेध किया गया है । उस दृष्टिकरण के अनुसार काल विविक्त क्षणा के रूप का हा हो सकता है ।

बता दिया गया है कि कैसे 'जीव काल का "माया" का सक्रिय तत्व मानते थे और गुणा को निष्क्रिय तत्व ।

- ✓ "प्रकृति" से विकसित होने वाला प्रथम पन्था 'महत्' है जिसमें समस्त ब्रह्माण्ड के बीज अंतर्विष्ट होते हैं वह विशुद्ध पारदर्शी सत्व" होता है (भागवत सम्प्रदाय की शब्दावली के अनुसार उसे 'चित्त' और "वासुदेव भी कहते हैं) । "महत् से तीन प्रकार का अहंकार यथा वकारिक, "तजस" एव 'तामस उत्पन्न हुआ । भागवत सम्प्रदाय की शब्दावली में इस 'अहंकार' को 'सकपण" कहा जाता है । समस्त क्रिया कर्ताप उपकरणत्व व काय के रूप में परिणामन का श्रेय अहंकार ही को निया जाना चाहिये । मनस की उत्पत्ति वकारिक 'अहंकार' से होती है तथा वह भागवत सम्प्रदाय की शब्दावली में 'अनिरुद्ध' कहा जाता है । यहाँ पर वर्णित भागवत सम्प्रदाय 'वासुदेव सकपण' एव अनिरुद्ध' नामक तीन व्यूहों में विश्वास करता था, अतएव यहाँ 'प्रद्युम्न व्यूह' की उत्पत्ति का कोई उल्लेख नहीं है । इस दृष्टि से प्रद्युम्न इच्छा (काम) का प्रतिनिधित्व करता है, इच्छाएँ मनस के व्यापार मात्र हैं न कि कोई पृथक् पदार्थ । तजस अहंकार से 'बुद्धि पदार्थ का विकास होता है । इसी पन्था के व्यापारों से ज्ञानेन्द्रियों की क्रियाओं विषया के म्यान, सशया, श्रुतिया निश्चयात्मकता स्मृति एव निद्रा की धारणा की जानी चाहिये ।^१ कर्मेन्द्रियाँ एव ज्ञानेन्द्रियाँ याना तजस अहंकार से उत्पन्न होती है । तामस अहंकार से शब्द तमात्र उत्पन्न होती है और शब्द तमात्र से 'आकाश महाभूत उत्पन्न होता है । 'आकाश महाभूत से 'रूप तमात्र उत्पन्न होती है तथा रूप तमात्र में तेज महाभूत उत्पन्न होता है इत्यादि ।

'पुरुष' "प्रकृति" में निमज्जित रहता है किन्तु फिर भी अपरिवर्तनशील, गुण रहित व पूणत निष्क्रिय होने के कारण वह 'प्रकृति' के गुणा से किसी प्रकार भी प्रभावित नहीं होता है । यह पहले ही बताया जा चुका है कि 'प्रकृति' का प्रभाव प्रकृति में 'पुरुष' के प्रतिबिम्ब तक ही सीमित रहता है तथा 'प्रकृति' में प्रतिबिम्बित होने के कारण एक ही पुरुष असंख्य जीवों की प्रनिष्कृत्याया प्रक्षपित करता है । ये जीव अहंकार के द्वारा भ्रमित किये जाते हैं तथा स्वयं को सक्रिय कर्ता समझने लगते हैं और यद्यपि कोई वास्तविक जन्म एव पुनर्जन्म नहीं होते हैं तथापि दुःस्वप्ना द्वारा पीडित मनुष्य की भाँति व मसार चक्र के बन्धन में पीडित हात रहते हैं ।

^१ वही ३ २६-२७ यस्य मनस सकल्प विकल्पाभ्यां कामसम्भवौ वसत इति काम रूपा व्रतिलक्षणत्वन उक्ता न तु प्रद्युम्नव्यूहोत्पत्ति तस्य सकल्पादि कायत्वाभावात् । (उपरोक्त लिखित पर श्रीधर की टीका) ।

^२ चार व्यूहों में विश्वास करने वाले इसे 'प्रद्युम्न-व्यूह' कहते हैं ।

का मन अथ सभी विषया से विरक्त हो जाता है तथा इस प्रकार चिंतन का कोई विषय शेष नहीं रह जाता, तब बुझाई गई ली के सदृश मन का विनाश हो जाता है और गुणा के परिणामन के कारण स्वयं पर आरोपित उपाधियों से निवृत्त होकर आत्मन् अलौकिक एव परमआत्मन् के साथ में अपने तादात्म्य की प्राप्ति करता है।^१ भक्ति चार प्रकार की कही गई है— सात्विक 'राजस' 'तामस' और 'निगुण'। जो व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत ईर्ष्या एवं अथवा शत्रुता का सतुष्ट करने के लिये ईश्वर का अनुग्रह चाहते हैं तथा उसकी भक्ति करते हैं वे 'तामस' कहलाते हैं जा शक्ति, यश आदि की प्राप्ति के लिय उसकी लाज करते हैं वे 'राजस' कहलाते हैं और जो धार्मिक कतव्य की भावना से अथवा अपने पापा को धाने के लिये उसकी भक्ति करते हैं अथवा अपने सब कर्मों एवं उनके फल को उसके अर्पित कर देते हैं वे "सात्विक" कहलाते हैं। किंतु जो गहरी आसक्ति के अतिरिक्त अथ किसी हेतु के बिना नसर्गिक रूप से उसकी ओर प्रवृत्त होते हैं तथा जो उसकी और उसके सबको की सेवा करने के आनंद के सिवा किसी वस्तु की आकांक्षा नहीं रखते वे ही "निगुण" भक्त कहे जा सकते हैं। किंतु यह निगुण भक्ति ईश्वर क सब व्यापकत्व की अनुभूति क रूप में अभिव्यक्त होनी चाहिये इस प्रकार के भक्त सब प्राणियों को अपने मित्र समझते हैं और उनकी दृष्टि में एक मित्र एव एक शत्रु में कोई भेद नहीं होता। केवल ईश्वर की बाह्य उपासनाओं के आधार पर कोई भी व्यक्ति इस प्रकार की उच्च भक्ति का दावा नहीं कर सकता, उस चाहिये कि वह समस्त मानवता की मित्र एव बहु की भांति सेवा करे।^२ इस प्रकार आत्म शुद्धि एव ईश्वर एव उसक श्रेष्ठतम गुणा पर मन को केन्द्रित करने की 'याग' प्रणालियों के द्वारा अथवा ईश्वर के प्रति नसर्गिक प्रेम के द्वारा कोई व्यक्ति इस चरम प्रानन की प्राप्ति कर सकता है कि एक मात्र परम सत्ता ईश्वर ही है और जीव एव उनके अनुभव "प्रकृति" एव उसके परिणामना में प्रतिबिम्ब मात्र है।

^१ मुक्ताश्रय यम् निर्विषय विरक्तम्
निर्वाणम् ऋच्छति मन सहसा यथाऽर्चि
आत्मानत्रपुरुषोऽव्यवधानमेकम्
अवीक्षत प्रति निवृत्त गुणप्रवाह ।

—वही ३ २८ ३५ ।

^२ यो मा सर्वेषु भूतषु शांतमात्मानमीश्वरम्
हित्वाऽर्चा भजते मौढयाद् भस्मयेव जुहोति स
अहमुखा वचर द्रव्यं निययात्पन्नयाऽनये
नव तुष्येऽर्चनाऽचाया भूत ग्रामावमानिन ।

—वही ३ २६, २२-२४ ।

किन्तु यह निर्देश दिया जा सकता है कि 'याग' की प्रथम प्रणाली भी एक प्रकार की 'मक्ति' से सम्बद्ध है क्योंकि उसमें ईश्वर प्रणिधान एवं उससे सम्बद्ध आनन्द के भाव का समावेश होता है। 'याग' शब्द का प्रयोग इस प्रसंग में पतञ्जलि द्वारा दिये गये पारिभाषिक श्रय ('युज समाधा' धातु से) में नहीं किया गया है, अपितु 'याग' के अधिक सामान्य श्रय ('युजिर योग' धातु से 'योग' का श्रय है 'समोजन') में किया गया है। यद्यपि इस प्रणाली में मन की शुद्धि एवं ध्यान की तयारी के लिये 'याग' के समी उपागा का समावेश हुआ है तथापि उसका चरम उद्देश्य प्रापञ्चिक जीव की ईश्वर के साथ एकता की उपलब्धि करना है जो पतञ्जलि के 'याग' से सर्वथा भिन्न है। अतः भू कि यह 'योग' मुख्यतया ईश्वर का चिंतन करके उसके साथ एकीकरण का लक्ष्य रखता है, इसे एक प्रकार का 'मक्ति-याग' भी कहा जा सकता है जिसमें ईश्वर के प्रति भावातिरेक के द्वारा 'याग' प्रशिक्षण के समी उद्देश्य की पूर्ति हो जाती है।^१

वपिल का वरण ईश्वर के एक अवतार के रूप में किया गया है, तथा 'भागवत' में उन्हे जिस दशन के लिये उत्तरदायी बताया है वही उसमें अनविष्ट प्रधान दशक है। 'भागवत' में आद्योपात्त वपिल द्वारा वर्णित सेश्वर सारय दशन की विविध अवतरणाएँ एवं विविध प्रसंगात्त वारम्बार पुनरावृत्ति की गई है। उसके ईश्वर-कृष्ण द्वारा अथवा पतञ्जलि एवं व्यास द्वारा जिस चिर परिचित साख्य की व्याख्या की गई है उससे अतर इतना स्पष्ट है कि विस्तार से उसके स्पष्टीकरण की कोई आवश्यकता नहीं है। 'भागवत' ११-२२ में सारय की उन विभिन्न शाखाओं का उल्लेख किया गया है जो चरम पदार्थों की सरया तीन, चार पाँच, छ, सात नौ, ग्यारह, तेरह, पंद्रह सोलह सत्रह पच्चीस एवं छत्तीस मानती हैं तथा यह पूजा गया है कि मत की इन भिन्नताओं का सामंजस्य कैसे किया जा सकता है। उत्तर में कहा गया है कि ये भिन्नताएँ साख्य विचारधारा में कोई वास्तविक भेद को अभिव्यक्त नहीं करती, भेद तो कुछ पदार्थों का कुछ श्रय पदार्थों में समावेश कर लेने के कारण उत्पन्न हो गया है (परस्परानुपवेशात् तत्वानाम्) उदाहरण के लिये, कुछ काय तत्व कुछ कारण तत्वा में समाविष्ट कर लिये गये हैं, अथवा कुछ तत्वा का अभिनिर्धारण कुछ विशेष अभिप्राय में किया गया है। इस प्रकार जब हम यह सोच लेते हैं कि 'पुरष' अनादि अविद्या में प्रभावित होने के कारण (अनाद्यविद्यायुक्तस्थ) स्वयं परम सत्ता का ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ हैं तब उससे भिन्न एक पुरुषात्तम व अस्तित्व की संकल्पना करना आवश्यक हो जाता है जो उसे उक्त ज्ञान प्रदान कर सके इस दृष्टिकोण से छत्तीस

^१ यत् सघायमाना यागिनो मक्ति लक्षण

आयु सम्पद्यते योग आश्रय भद्रमीक्षत ।

भागवत पुराण, २१, २१ ।

तत्त्व हृदि । किन्तु जब हम साच लत हैं कि 'पुरुष' (अथवा जीव) और ईश्वर में तनिक भी अंतर नहीं है तब ईश्वर की पुरुष से भिन्न सकल्पना नितांत अनावश्यक हो जाती है । पुनः जा विद्वान् नो तत्त्व मानत है वे पुरुष, 'प्रकृति' 'महत्' 'अहंकार' एवं पांच 'तन्मात्र' का गिनकर ऐसा करते हैं । इस दृष्टि से 'ज्ञान' 'गुणा' का एक परिणामन माना जाता है और (धूर्तिक 'प्रकृति' गुणा की साम्यावस्था के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है अतः) ज्ञान का प्रकृति से एक रूप माना जा सकता है इसी प्रकार क्रियाएँ केवल "रजस" के परिणामन मानी जानी चाहिये और अज्ञान तमसु का परिणामन । 'बाल' यहाँ एक पृथक् तत्त्व नहीं माना गया है बल्कि गुणा की सहकारी गति का कारण समझा गया है और 'स्वभाव' का 'महत्त्व' से एक रूप माना गया है । ज्ञानेन्द्रिया का यहाँ 'सत्त्व' व 'तानात्मक' द्रव्य में समाविष्ट किया गया है कर्मेन्द्रिया को 'रजस' में तथा स्पर्श, गंध आदि के सज्ञान पृथक् तत्त्व न माने जाकर ज्ञानेन्द्रिया की अभिव्यक्तियाँ व क्षेत्र माने गये हैं । बारह तत्त्व मानने वाले विद्वान् ज्ञानेन्द्रिया एवं कर्मेन्द्रिया का दो अतिरिक्त तत्त्व मानत हैं और स्पर्श गंध आदि सबेदनाम्ना का ज्ञानेन्द्रिया की अभिव्यक्तियाँ मानकर स्वामाविकतया उनसे तत्त्व होन के दाव की अवहलना करते हैं । एक अन्य दृष्टि से 'प्रकृति' जो कि 'पुरुष' के प्रभाव से क्रिया में प्रवृत्त की जाती है उससे भिन्न समझी जाती है और इस प्रकार दो तत्त्व तो 'पुरुष' एवं 'प्रकृति' हो जात हैं फिर पांच तन्मात्राएँ अलौकिक दृष्ट्या एव प्रापञ्चिक जीव हो जात हैं अतएव कुल गिनाकर नौ तत्त्व हो जाते हैं । छ तत्त्व मानने वाले मत के अनुसार केवल पाँच महाभूत एवं अलौकिक पुरुष ही स्वीकृत किये जात हैं ; जा विद्वान् केवल चार ही तत्त्वा का मानते हैं वे तजस आप एवं पृथ्वी इन तीन तत्त्वा का स्वीकृत करते हैं तथा अलौकिक पुरुष का चौथा तत्त्व मानते हैं । जा सत्रह तत्त्व मानत हैं वे पांच तन्मात्र पंच महाभूत एवं पांच ज्ञानेन्द्रिया मनस तथा पुरुष का स्वीकृत करत हैं । जा सालह तत्त्व मानते हैं वे 'मनस' का पुरुष से एक रूप मान लते हैं । जा नैरह तत्त्वा का मानते हैं वे पंच महाभूत (जिनका तन्मात्र' से एक रूप कर लिया गया है) पांच ज्ञानेन्द्रिया मनस अलौकिक एवं प्रापञ्चिक पुरुषों को स्वीकृत करते हैं । जो केवल ग्यारह तत्त्व मानते हैं वे केवल पंच महाभूत, पांच ज्ञानेन्द्रिया और पुरुष का स्वीकार करत हैं । पुनः वे विद्वान् भी हैं जा आठ 'प्रकृतियाँ और पुरुष' का स्वीकार करत हैं और इस प्रकार वे तत्त्वा की संख्या नौ कर देत हैं । 'भागवत' की सामजस्यवादा भावना न साध्य तत्त्वा के विराध अस्त विवरणा का भेदा का असत्ताप जनक "पारत्या द्वारा सामजस्य करने का प्रयास किया है किन्तु एक निष्पन्न प्रेक्षक का कभी कभी य भेद मूल भूत प्रतीत हाते हैं तथा कम से कम इतना तो स्पष्ट है कि ये सभी भिन्न भिन्न विचार धाराएँ किमी अर्थ में साध्य नाम से पुकारी जा सकती हैं

तथापि व एक यथेष्ट स्वतंत्र विचारणा के अस्तित्व की सूचक है, जिसके वास्तविक मूल्य का, इन शाखाओं की सविस्तार एवं यथाथ जानकारी के अभाव में निर्धारण नहीं किया जा सकता ।^१

✓ भागवत सम्प्रदाय व सांख्य का शास्त्रीय सांख्य से मूल भेद यह है कि वह एक ही 'पुरष' का वास्तविक सब-व्यापी आत्मा के रूप में स्वीकृत करता है जो हमारे समस्त अनुभवों का यथाथ द्रष्टा हैं तथा जगत् की निलिख वस्तुओं में अधिष्ठान रूप में मूलभूत सामाज्य सत्ता है । विशेष प्रापञ्चिक जीव सामाज्य पुरुष के प्रकृति के परिणमना के साथ भ्रामक अविबक तथा उसके फल-स्वरूप प्रकृति की गतियाँ एवं उपकरणों के इस सामाज्य पुरुष' में आरोपण के कारण सत्य भासित होते हैं । इस मिथ्या आरोपण के कारण से ही मिथ्या विशेष जीवों का उदय होता है तथा इस प्रकार जन्म व पुनर्जन्म का आभास उत्पन्न होता है, यद्यपि 'प्रकृति' का सामाज्य पुरुष के साथ कोई साहचर्य नहीं होता है । हमारे समस्त जागतिक अनुभव स्वप्ना के सदृश मिथ्या हैं तथा मन की भ्रात धारणाओं के कारण उत्पन्न होते हैं । उपयुक्त वर्णित कपिल के सांख्य ज्ञान से सम्बन्धित अवतरणों की अपेक्षा भागवत के ११-२२ में पाये जाने वाले अवतरणों में जगत् व मिथ्यात्व पर अधिक बल दिया गया है, और यद्यपि दाना प्रतिपादना का मूलतः भिन्न नहीं कहा जा सकता तथापि जागतिक अनुभवों को मिथ्या मानने वाली एकतत्त्ववादी प्रवृत्ति पर ऐसा विशिष्ट बल दिया गया है कि उसके द्वारा उस यथाथवादी प्रवृत्ति का लगभग विनाश हो जाता है जो सांख्य मतवादी विचारकों का एक विशिष्ट लक्षण है ।^२

११-१३ में यह एकतत्त्ववादी व्याख्या अथवा सांख्य का यह एकतत्त्ववादी रूपान्तर अपने चरम बिन्दु पर पहुँच जाता है वहाँ यह अवधारणा स्थापित की गई है कि परम सत्ता एक है तथा सब भेद केवल नाम-रूप के भेद हैं । जो कुछ भी ज्ञानेन्द्रिया

^१ अश्वघोष व "बुद्ध चरित" में सांख्य के एक विवरण में 'प्रकृति' और "विकार" की गणना की गई है । इनमें से 'प्रकृति' आठ तत्त्वों से बनी है—पञ्च महाभूत अहकार 'बुद्धि' एवं अव्यक्त और 'विकार' मन्त्रह तत्त्वों से निर्मित हैं—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ एवं पाँच कर्मेन्द्रियाँ मनस बुद्धि व पाँच प्रकार का संवेदना-जय ज्ञान । इसके अतिरिक्त 'क्षेत्रज्ञ' या "आत्मन्" नामक तत्त्व भी है ।

^२ यथा मनारथ-धिया विषयानुभवा मृषा
स्वप्न दृष्टाश्च दाशाह तथा ससार आत्मन
अर्थे ह्य विद्यमानेऽपि समृतिन निवर्तते
ध्यायता विषयानस्य स्वप्नेऽनर्थागमा यथा ।

से प्रत्यक्ष हा सकता है, शक्ति द्वारा कथित किया जा सकता है, अथवा विचार से सकल्पित किया जा सकता है वह एक परम सत्ता ब्रह्म ही है। 'गुण' मनस की उपज हैं तथा मनस 'गुणा' की उपज है, और यत्न मिथ्या सत्ताएँ ही व्यक्ति का निर्माण करती हैं, किन्तु हमें यह समझना चाहिये कि ये दाना अयथाय हैं तथा एक मात्र तत्त्व ब्रह्मन् है जिस पर उन दोनों का आरोपण होता है। जाग्रत अनुभव, स्वप्न एवं सुषुप्ति सभी मनस के व्यापार हैं, यथाय आत्म तो विगुद्ध साक्षिन् है जो उनसे नितांत भिन्न है। जब तब "नानात्व की सकल्पना दार्शनिक तक से निमूल नहीं हो जाती, तब तब अज्ञानी व्यक्ति अपनी जाग्रतावस्था में स्वप्न मात्र देखता है, ठीक उमी प्रकार जैसे एक व्यक्ति अपने स्वप्नों में स्वयं का जाग्रत समझता है। शू कि आत्मन् के अतिरिक्त अय कुछ भी नहीं है, तथा अय सभी कुछ स्वप्ना के सदृश भ्रम मात्र हैं अतः सब जागतिक नियम, उद्देश्य लक्ष्य एवं काय अनिवायत उनके समान ही मिथ्या हैं। हम यह प्रेक्षण करना चाहिये कि हममें अपने जाग्रत एवं स्वप्नानुभवा में तथा अपने सुषुप्ति के अनुभवा में आत्मन् के तादात्म्य की सकल्पना विद्यमान है और हम इस बात में सहमत होना चाहिये कि जीवन की इन तीनों अवस्थाओं के ये सभी अनुभव वास्तव में अस्तित्व नहीं रखते, व सब परम सत्ता, ब्रह्मन् पर माया की अभिव्यक्तियाँ मात्र हैं और इस प्रकार के तर्कों एवं विचारों में हम अपनी ममत्त आसक्तियों का निष्कासन कर देना चाहिये तथा ज्ञान की तलवार द्वारा अपने सब बाधना को काट फेंकना चाहिये। हम समस्त जगत् एवं उसके अनुभवा को मन की कल्पना मात्र समझना चाहिये—एक आभास मात्र जो प्रकट होता है और तिरोहित हो जाता है सब अनुभव 'माया' मात्र हैं तथा एक मात्र अधिष्ठान सत्ता शुद्ध चत य है। अतः सम्यक ज्ञान के द्वारा ही मोक्ष प्राप्त होता है यद्यपि शरीर तब तब रह सकता है जब तक कि सुखमय एवं दुःखमय अनुभवों के भाग से कम कफन समाप्त नहीं हो जाते। इसी को साह्य और याग का गुप्त सत्त्व कहा गया है। भागवत में इस प्रकार का अतिशय अध्यात्मवादी एकतत्त्ववाद देखकर हम माधारणतया आश्चर्य से लगे, किन्तु ऐसे अनेक अवतरण हैं जिनसे स्पष्ट होता है कि भागवत की एक प्रमुखा विचार धारा के रूप में एक तीव्र अध्यात्मवाद की बार-बार पुनरावृत्ति होती है।^१

✓ 'भागवत' का सबसे महत्वपूर्ण अवतरण कदाचित् उसका प्रथम भगलाचरण का श्लोक ही है। इस अवतरण तक में यह कहा गया है (उसकी एक प्रमुख व प्रत्यक्ष व्याख्या के अनुसार) कि गुणा द्वारा की गई सृष्टि मिथ्या है और फिर भी उसमें अधिष्ठान रूप में स्थित परम सत्ता के कारण वह यथाय प्रतीत होती है, जगत की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय परम सत्ता ब्रह्मन् में निष्पन्न होते हैं तथा इस परम सत्ता

की ज्ञाति से सब अक्षकार तिराहित हो जाता है।^१ ६४ २६-३० में एक अर्थ अवतरण में कहा गया है कि ब्रह्मन् 'गुणा' से प्रतीत है तथा जगत् में अथवा जगत् के रूप में जा भी उत्पन्न होता है उसका अधिष्ठान एवं कारण ब्रह्मन् ही है और केवल वही सत्य है, और निरीश्वर साम्य तथा सेश्वर याग उमी का परम सत्ता मानने में सहमत हैं।

एक पिछले परिच्छेद में यह निर्णय किया गया था कि जीव के अनुसार 'माया' का निमित्तात्मक एवं उपादानात्मक 'दा भाग' हात हैं तथा पश्चादुक्त का 'प्रकृति' या 'गुणा' से एक रूप माना गया है। किंतु यह माया ईश्वर की बाह्य शक्ति मानी गई थी जो उसकी स्वरूप शक्ति से भिन्न है। पर 'विष्णु-पुराण' द्वारा ऐसा काइ भेद स्थापित किया गया प्रतीत नहीं होता, उसका कथन है कि ईश्वर अपनी श्रीहतात्मक क्रिया के द्वारा 'प्रकृति, पुरुष' नानात्मक जगत् एवं काल के रूप में स्वयं का अभिव्यक्त करता है, किंतु फिर भी वह 'प्रकृति' एवं 'पुरुष' को ईश्वर के स्वरूप से भिन्न मानता है तथा काल का एमी सत्ता मानता है जो इन दोनों का साक्षिण्य में रखकर इन्हीं सृष्टि रचना की आरंभ प्रवृत्त करता है।^२ इस प्रकार 'प्रकृति' एवं 'पुरुष' में सम्बन्ध स्थापित करने वाला कारण है इसलिये महाप्रलय के समय निविल सृष्टि रूपा का प्रकृति में फिर से लय होने का पश्चात् भी वह अपना अस्तित्व बनाय रखता है। जब "गुणा साम्यावस्था में हाते हैं तब "प्रकृति' एवं 'पुरुष' असम्बन्धित रहते हैं और तत्पश्चान् काल तत्त्वं ईश्वर से निवृत्त कर दोनों में सम्बन्ध स्थापित करता है।^३ किंतु 'प्रकृति' का अपने अव्यक्त एवं व्यक्त अथवा 'सकोच' एवं 'विकाम' (सकाच विकामाभ्याम् की लाना दशाभा में ईश्वर के स्वरूप की अज्ञा हाती है 'प्रकृति' की साम्यावस्था का क्षुब्ध करने में ईश्वर स्वयं अपने स्वरूपका

^१ जामाचस्य यनाऽवयाद् इनरतश्चाघेऽत्र अग्निं स्वराट, तत्र ब्रह्म हृदा य आदि-
कथये मुह्यति यन् सूरय, तेजा-वारि मृदा यथा विनिमया यत्र त्रिमर्गोऽमृपा, धाम्ना
स्वन सदा निरस्त कुट्व मत्य पर धीमहि ।

—भागवत १११ ।

^२ व्यक्त विष्णुस्त्वभाव्यत पुरुष कालव च ।
श्रीहता बालकस्येव चेष्टा तस्य निगामय ।

विष्णोः स्वरूपान् परता हि तेऽय रूप प्रधान पुरुषश्च विप्रान्स्वयं नेऽयेन
धृत विद्युत् रगादि यन् तद् द्विज कालसनम् ।

—'विष्णु-पुराण' १२, १८, २४ ।

^३ गुण साम्यं ततस्तस्मिन् पृथक् पुंनि व्यवस्थित
काल-स्वरूप-रूप तद् विप्रगोर भजेय वतत ।

—वही, २८ ।

विक्षुब्ध करता है (स एव क्षामको ब्रह्मन् श्वाभ्यश्च पुरुषात्तम), तथा वह ऐसा काल के माध्यम से करता है। वह अपनी इच्छा शक्ति के द्वारा प्रकृति" एव "पुरुष" में प्रवेश कर जाता है, तथा 'प्रकृति' के मृजनात्मक काय को प्रारम्भ करता है यद्यपि इस इच्छा शक्ति की क्रिया में साधारण भौतिक क्रिया की संकल्पना का कोई समावेश नहीं होता।^१ इस प्रकार काल ईश्वर का ऐसा आध्यात्मिक प्रभाव माना जाता है जिसके द्वारा ईश्वर स्वयं म अचल रह कर भी प्रकृति' को चलायमान करता है। "प्रकृति से विशिष्टीकरण की क्रिया तथा विषमगता के विकास द्वारा 'महत्' का त्रिविध विकास होता है (सात्विक, राजस एव तामस)।^२ इसी क्रिया के द्वारा महत् का 'वैकारिक' तेजस एव 'भूतादि' से विशिष्टीकरण होता है जा 'महत्' में सगठित रहते हैं और महत् प्रकृति' में सगठित रहता है।^३ इसी प्रकार महत्' के अतगत सगठित रहकर 'भूतादि' का तमात्रिक' अवस्था में विशिष्टीकरण होता है तथा वह शब्द तमात्र उत्पन्न करता है। 'शब्द तमात्र' से "आकाश तत्व उत्पन्न हुआ यह शब्द तमात्र एव आकाश भूतादि' में आगे और सगठित हुए तथा इस सगठित अवस्था में 'आकाश तत्व ने स्वयं का स्पश तमात्र' में रूपांतरित कर लिया, इस स्पश तमात्र' से उसके रूपांतरण द्वारा वायु की उत्पत्ति हुई (भूतादि द्वारा अभिवृद्धि हाकर)। फिर 'आकाश तत्व एव शब्द तमात्र' के एकीकरण का 'स्पश-तमात्र' में मयाजन करके वायु तत्व ने 'भूतादि' के माध्यम में रूप तमात्र को उत्पन्न किया, तथा भूतादि' से अभिवृद्धि पाकर 'रूप तमात्र' से तेज तत्व उत्पन्न हुआ। पुन 'स्पश-तमात्र' "वायु-तत्व एव रूप तमात्र' के एकीकरण से मयाजित हाकर तेज तत्व ने भूतादि' के माध्यम में स्वयं को 'रस तमात्र' में रूपांतरित कर लिया तथा उसी ढंग से भूतादि' से अभिवृद्धि पाकर 'आप' तत्व उत्पन्न हुआ। फिर "रस-तमात्र 'रूप-तमात्र' एव 'आप' तत्व के एकीकरण से 'भूतादि' के माध्यम में 'आप-तत्व' के रूपांतरण द्वारा 'गन्ध तमात्र' उत्पन्न हुआ और 'भूतादि' से अभिवृद्धि पाकर 'गन्ध-तमात्र' के 'रस तमात्र' 'रूप तमात्र' एव 'आप तत्व' के साथ एकीकरण द्वारा पृथ्वी तत्व' उत्पन्न हुआ। तेजस अहकार से दम कर्मोद्भवा एव ज्ञानेन्द्रिया उत्पन्न हुई तथा मनस" 'वैकारिक अहकार' से उत्पन्न हुआ। पाच

^१ प्रधान पुरुष चापि प्रविश्यात्मेच्छया हरि
क्षोभयामास सम्प्राप्ते भग कालेव्यया ययौ ।

-वही, २६ ।

^२ तीन प्रकार के महत् के विकास का यह मत विष्णु पुराण की विनोयता है जो शास्त्रीय साख्य मत से भिन्न है ।

^३ यह द्वितीय अवस्था पतञ्जलि के 'योग-सूत्र' २१६ की 'यास भाष्य' में की गई व्याख्या के अनुसार साख्य सिद्धांत से सहमत है ।

‘तन्मात्राए’ ‘अविशेष’ रूपांतरण कही जानी ह तथा इन्द्रिया एव स्थल तत्त्व ‘विशेष’ रूपांतरण माने जाते हैं ।^१

✓ उपरोक्त वितरण से तथा इस वृत्ति के प्रथम ग्रथ म कपिल एव पातजल साख्य-सम्प्रदाय विषयक अध्याय मे जा कुछ लिखा जा चुका है उमसे यह स्पष्ट हा जायगा कि साख्य दशन विभिन्न काला म कई लेखका के हाथा मे पडकर कई प्रकार से परिवर्तित हो चुका था । किन्तु यह अनुमान लगाना कठिन है कि इनम से कौनसा मत यथाय म कपिल का मत है । ✓ किसी विपरीत प्रमाण की अनुपस्थिति म यह माना जा सकता है कि ‘भागवत’ मे कपिल को जिम साख्य मत के लिये श्रेय दिया गया है वह साधारणतया सत्य है । किन्तु ईश्वर कृष्ण ने भी अपनी ‘साख्य कारिका’ म शास्त्रीय साख्य मत का विवरण दिया है, जिसका उनके अनुसार सब प्रथम कपिल ने आसुरि का उपदेश दिया और आसुरि ने पचशिक्ष को तथा उनके द्वारा दिया गया साख्य मत का विवरण पष्टि तत्र (उसके विवाद ग्रस्त मार्गों एव आन्याना का छोडकर) का सारास है, तथा वे स्वयं आसुरि से गुरु गिष्य की पीणिया द्वारा प्राप्त परम्परागत साख्य-मत में उपदिष्ट हुए । किन्तु ‘भागवत’ म दिया गया कपिल साख्य का विवरण ‘साख्यकारिका’ द्वारा दिये गये साख्य मत मे महत्वपूर्ण अंश मे भिन्न है क्यकि जहा पूर्वाक्त निश्चय रूप से ईश्वरवादी है वहाँ पदचादुक्त कम से कम मौन रूप से निरीश्वरवादी है क्यकि वह ईश्वर के सम्बन्ध म पूणतया मौन है, स्पष्ट है कि इस मत मे ईश्वर को कोई स्थान नहीं है । किन्तु “भागवत म वर्णित इश्वरवादी साख्य, जो कि-पञ्चमनि-एव-व्यास-माप्य” के ईश्वरवादी-साख्य, जो कि पतजलि एव ‘व्यास-माप्य’ के ईश्वरवादी साख्य से नवथा भिन्न है कोई एक ऐसा एकाकी उदाहरण नहीं है जिसकी सरलता से उपेक्षा की जा सके क्यकि तिन ‘पुराणा’ के पीछे वैष्णव परम्परा है उनमे से अधिकार ‘पुराण’ भागवत म दिये गय कपिल-साख्य के ईश्वरवादी तत्व से सब अनिवाय लक्षणा म साधारणतया सहमत हैं, तथा कुछ महत्वपूर्ण पचरात्र ‘आगम’ भी कुछ अंश म उसका समर्थन करते हैं । इस प्रकार “ग्रहिवुध्य संहिता’ साख्य मत का विवरण देते हुए कहती है कि साख्य साख्य ‘प्रकृति’ को अनेकात्मक जगन् का कारण मानता है, तथा यह ‘प्रकृति’ विष्णु भगवान की इच्छा-शक्ति मे प्रेरित काल के प्रभाव द्वारा मृजनात्मक रूपांतरणा म प्रवृत्त हाती है । “पुरुष” केवल एक ही है जो सब ‘पुरुषा’ का पूण योग है तथा पूणत अपरिवर्तनशील (कूटस्थ) है, ‘प्रकृति’ तीन “गुणा’ की माम्यावस्था मे निर्मित है, काल तरव के

^१ ‘विष्णु-पुराण’ १ २ देखिये—इस अवतरण की पी० सी० राय की ग्रथ २ ६०-५ म दो हुई डा० सर वी० एन० मील द्वारा की गई व्याख्या । साख्य-मत्वा के विकास क बारे मे यही श्लाक ‘पद्म-पुराण’ (म्वग खड) म हैं ।

✓ द्वारा ईश्वर की सकल्प शक्ति (विष्णु-सकल्प चादितान्) 'प्रकृति' और 'पुरुष' का सम्बन्धित करती है जिसके फल स्वरूप "प्रकृति" की सज्जात्मक क्रिया प्रारम्भ होती है। पुरुष प्रकृति एवं 'काल' विष्णु भगवान की विणिष्ट अभिव्यक्ति मात्र है।^१ अहिबुध्य संहिता के अनुसार स्थूल तत्त्वा का विकास भी अपनी अपनी 'तन्मात्राया' में सीधा होता है। उसका यह भी विश्वास है कि ईश्वर का शक्तिया त्वातीत (अचित्य) है अतएव उनका प्रतिरोध तक बुद्धि के विशुद्ध आकारगत सिद्धाना अथवा तक शास्त्र के विरोध नियम के आधार पर नहीं किया जा सकता। किंतु वह इस विलक्षण मत का अपनाती है कि काल से सत्व गुण उत्पन्न होता है तथा सत्व से 'रजस' एवं रजस से तमस उत्पन्न होता है और वह व्यूह सिद्धांत की भिन्न व्याख्या करता है—नेकिन पंचरात्र दशन नामक अध्याय में इन बातों का हम विवेचन कर चुके हैं कि अहिबुध्य इस साम्य मत का श्रेय कपिल का देती है (जा विष्णु के अवतार कह जाते हैं) जिन्होंने पण्डित-त्र लिखा तथा वह इस कृति के अध्यायों तथा का परिगणन भी करनी है।^२ यह कृति दो पुस्तकों में विभक्त है प्रथम पुस्तक में एक अध्याय (तत्र) ब्रह्म पर है एक पुरुष पर तीन शक्ति पर एक अक्षर पर एक प्राण पर तथा एक बतु पर एक ईश्वर पर पाँच सनान पर पाँच क्रियाया पर पाँच तन्मात्राया पर और पाँच त्रय महाभूतों पर है इस प्रकार प्रथम पुस्तक में कुल मिलाकर बत्तीस अध्याय हैं। द्वितीय पुस्तक में अष्टाईस अध्याय हैं—पाँच वक्तव्या पर एक अनुभव पर एक चरित्र पर पाँच कलशा पर तीन प्रमाणा पर एक भ्रमा पर एक धम पर एक वैराग्य पर प्रतिप्राकृति शक्तिया पर एक गुण पर एक लिंग पर एक प्रत्यक्षीकरण पर, एक वैदिक अनुष्ठाना पर एक शाक पर एक चरम लक्षि पर एक वासनाया के निवारण पर एक रीति रिवाजों पर तथा एक माक्ष पर।^३ इस प्रकार हमारे सम्मुख सादय का एक ता ईश्वरवादी विवरण है और एक निरीश्वरवाणी, जा दाना पण्डित त्र पर आधारित हान का दावा करते हैं दाना कपिल दान के रूप में वर्णित नियम हैं

^१ पुरुषश्चेन कालश्च गुणश्चैति त्रिधाच्यत
भूति शुद्धेतरा विष्णा

— अहिबुध्य संहिता ६८ ।

^२ साक्ष्यरूपेण सकल्पा वष्णाव कपिलाद् अथ
उदिता यादृश पूव तादृग अणु मण्डलम्
पण्डितेभ्य स्मृत तत्र साम्य नाम महामुने
प्राकृत बद्धत चैति मण्डल द्वे समागत ।

—वही, ७१६ ।

^३ वही ७२०-२० ।

और दाना प्रामाणिक प्राचीन मूल पाठा से प्राप्त किय गये हैं। केवल 'भागवत' ही कपिल का ईश्वर के अवतार के रूप में उल्लेख नहीं करती, बल्कि कई पंचरात्र के मूल-भी उनका भगवान विष्णु के अवतार के रूप में उल्लेख करते हैं, 'महाभारत' उनका भगवान हरि और भगवान विष्णु के रूप में विवरण देता है (३ ४७ १८), उनका वामुदेव (३ १०७ ३१) व ऋष्य कहता है तथा उनका एक महर्षि के रूप में वर्णन करता है जिहान अपन वाप द्वारा सागर के पुत्रों का भस्मसात कर लिया था। 'भगवद् गीता' में ऋष्य कहते हैं कि व सिद्धा में कपिल मुनि हैं (१० २६), किंतु 'महाभारत' (३ २२० २१) में उनका चतुर्थ अग्नि' से एक रूप माना है। 'श्वेताश्वेतर उपनिषद्' (५ ७२) में भी एक कपिल मुनि का उल्लेख आता है और शंकर अपने 'ब्रह्म सूत्र'—भाष्य में कहते हैं कि यह कपिल उन कपिल से भिन्न होने चाहिये जिहाने सागर के पुत्रों का भस्म कर दिया था, तथा सांख्य दर्शन लिखने वाले कपिल का निश्चित रूप से पता नहीं लगाया जा सकता। इस प्रकार कम से कम तीन कपिल हो चुके हैं, वे कपिल जिहाने सागर के पुत्रों को भस्म कर दिया तथा जा महाभारत के अनुसार विष्णु, हरि या ऋष्य के अवतार माने जाते हैं व कपिल जो अग्नि' के अवतार माने जाते हैं, और उपनिषदीय मुनि कपिल जो वहा प्रानाम में परिपक्व माने जाते हैं। प्रथम दो कपिल निश्चित रूप से सारय दर्शन के लेखकों के रूप में विख्यात हैं तथा महाभारत के टीकाकार नीलकण्ठ का कथन है कि 'अग्नि के अवतार कपिल ही निरीश्वरवादी सांख्य के लेखक हैं।' महाभारत (१२ ३५०, २) में कहा गया है कि कपिल मुनि ने अपना सारय दर्शन इस सिद्धांत पर आधारित किया कि एक ही 'पुरुष' महानारायण है जो स्वयं में पूरा निगुण एवं सब सांसारिक अवस्थाओं में अद्वैत है और फिर भी वही सूक्ष्म एवं स्थूल शरीरों से सम्बन्धित जीवों का अधिपति है तथा उनके द्वारा भागे गये समस्त ज्ञानात्मक एवं 'द्विजय' अनुभवा का परम आधार है वही आत्मगत एवं विषयगत जगत् के रूप में भासित होने वाली पूरा एवं परम सत्ता है और फिर भी वामुदेव सक्षरण अनित्य एवं प्रद्युम्न के रूप में अपने चतुर्मुखी व्यक्तित्व के द्वारा ब्रह्माण्ड व स्रष्टा एवं नियता की भांति व्यवहार करता है।^१ महाभारत में पाये गये सांख्य के अर्थ विवरणों का परीक्षण करने से पूर्व यह बताना उचित है कि पंचगिख शशवावस्था में कपिल नामक स्त्री के स्तनो का पान करने के कारण न केवल कपिल वहे जाते थे बल्कि वे 'परम ऋषि' कपिल भी कहे जाते थे।^२ यह तो लगभग निश्चित मा है कि सांख्य के सर्वेश्वरवादी, ईश्वर-

^१ 'महाभारत' ३ २२० २१ पर नीलकण्ठ की टीका।

^२ 'श्वेताश्वेतर उपनिषद्' १२ ३५१ उस पर नीलकण्ठ की टीका भी देखिय।

^३ यमाहु कपिल सांख्य परम ऋषि प्रजापति। —वही १२ २१८, ६।

इस पंचगिख को पंच रात्र विचारद भी कहा गया है।

वादी और निरीश्वरवादी ग्रन्थि अनन्त प्रकार हा चुके हैं। श्रुति 'अहिबुध्य महिता' 'पट्टितत्र' के अध्याया के नाम बताती है अतः यह लगभग निश्चित है कि उसके लेखक ने यह कृति देखी हागी तथा उसके द्वारा वर्णित साख्य उस कृति से सहमत है। परिगणित विषया की तालिका बताती है कि उस कृति में ब्रह्मन् 'पुरुष' 'शक्ति' 'नियति' एवं 'बाल' पर अध्याय थे तथा यही तत्व 'अहिबुध्य' द्वारा दिये गये साख्य के विवरण में भी आते हैं। अतएव यह बहुत सम्भव है कि अहिबुध्य द्वारा दिये गये साख्य का विवरण अधिकांशतः 'पट्टितत्र' के प्रति निष्ठावान है। हमें विदित है कि कपिल के साख्य दर्शन ने कुछ महत्वपूर्ण लक्षणों में अपना स्वरूप बदलना आरम्भ कर दिया था तथा यह बिल्कुल सम्भव है कि जब तक वह परम्परा से ईश्वर कृष्ण नक पहुँचा तब तक वह काफी बदल चुका था। अतः "पट्टितत्र" से बहुत भिन्न होने पर भी वह दर्शन उसके महत्वपूर्ण उपदेशों से पूर्ण समझा जाता रहा हागा। एसा कोई प्रमाण नहीं है कि ईश्वर-कृष्ण को मौलिक 'पट्टितत्र' पढ़ने का अवसर मिला हागा तथा यह मानना युक्ति-युक्त है कि उसका एक बाद का संस्करण ही उह उपलब्ध हुआ था अथवा उस पर आधारित कोई संशोधित संग्रह ही उह प्राप्त हुआ। यह भी हो सकता है 'पट्टितत्र' एक प्राचीन ग्रंथ होने के कारण ऐसी लचीली भाषा में लिखा गया हागा कि बादरायण के ब्रह्म सूत्र की भाँति उसकी भी विभिन्न व्याख्याएँ सम्भव थी अथवा ऐसा भी हा कि 'पट्टितत्र' दो थे।'

' ईश्वर कृष्ण की 'साख्य कारिका' पर लिखी गइ माठराचार्य की 'माठर वृत्ति' में कहा गया है कि 'पट्टितत्र' का अर्थ है एक ऐसा 'तत्र' या ग्रंथ जिसमें साठ विषया का वर्णन हो न कि साठ अध्यायों वाला ग्रंथ (तत्र-यते-युत्पाद्यते पदार्था इति तत्रम्)। ये साठ विषय हैं पाँच विषय 'अद्वाइस दोष (अशक्ति) नौ मिथ्या सतोप (तुष्टि), आठ 'सिद्धियाँ' कुल मिलाकर पचास विषय (कारिका) ४७-अथ दस विषय हैं पाँच तर्कों द्वारा सिद्ध प्रकृति का अस्तित्व (अस्तित्व का तत्व), उसका 'एकत्व', 'पुरुष' से उसका प्रयोजनात्मक सम्बन्ध (अथवत्त्व व पाराध्य) पुरुष का अनेकत्व (बहुत्व) जीवन-मुक्ति के पश्चात् भी शरीर की 'स्थिति' 'प्रकृति' और 'पुरुष' का अयत्त्व 'प्रकृति' की निवृत्ति। माठर पश्चादुक्त दस विषयों का परिगणन करने वाली 'कारिका' का उद्धरण देते हैं- अस्तित्वम् एकत्वम् अथवत्त्वम् पाराध्यम्, अयत्त्वम् अथनिवृत्ति यामा विषया बहव पुनास स्थिति, शरीरस्य विधेय वृत्ति।

— माठर वृत्ति ७२।

यह परिगणना सबथा मनमानी प्रतीत हाती है तथा यह बताने के लिये कुछ भी नहीं कहा गया है कि 'पट्टितत्र' इन साठ विषयों की व्याख्या करने के कारण इस नाम से पुकारा गया था।

‘अहिबु ध्व-सहिता’ की व्याख्या के अनुसार ईश्वर सबसे पर है, और तत्पश्चात् कूटस्थ ब्रह्मन् (‘पुरुषा की समष्टि से निर्मित) तीन ‘गुणा’ की साम्यावस्था के रूप में प्रकृति तथा ‘काल’ आते हैं—जैसा कि पहले बताया जा चुका है।^१ ‘काल’ एक ऐसा तत्व माना गया है जो ‘प्रकृति’ और ‘पुरुषा’ का सयाजन करता है। यह कहा गया है कि ईश्वर (सुदशन) की सकल्प शक्ति के कारण तत्त्वा के विकास द्वारा ‘प्रकृति ‘पुरुष’ एवं ‘काल अनेकात्मक जगत् को उत्पन्न करने के लिये अपने अपने काय में प्रवृत्त होते हैं।^२ इस प्रकार एक कूटस्थ पुरुष अनेक जीवा अथवा भगवान विष्णु या ईश्वर के अशा के रूप में भासित होता है।^३ ईश्वर की इच्छा शक्ति जिसे ‘सुदशन या ‘सकल्प कहते हैं—जो एक परिस्पर्दित विचार-क्रिया (पान मूल क्रियात्म) मानी जाती है—‘प्रकृति’ के तत्त्वा (महत् आदि) में विशिष्टीकरण की सक्रिय कारण है। ‘काल’ का इस शक्ति से एक-रूप न मानकर एक पृथक् सत्ता माना गया है एक ऐसा यत्र जिसके द्वारा वह शक्ति काय करती है। फिर भी यह ‘काल अलौकिक स्वरूप का माना जाना चाहिये। इसका पुरुष और ‘प्रकृति से सह अस्तित्व है, तथा वह क्षणो अथवा उनके समुदाय से निर्मित काल से भिन्न है क्योंकि यह ‘काल’ तो महत् तत्व का ‘तमस पक्ष माना गया है। ‘महत्’ का ‘सत्व पक्ष निश्चयात्मक बुद्धि (बुद्धिअध्यवसायिनी) के रूप में अभिव्यक्त हाता है, और ‘रजस’ पक्ष ‘प्राण’ के रूप में। ‘बुद्धि रूपी ‘महत् का सत्व पक्ष धम, प्रज्ञान सिद्धिया एवं ‘वैराग्य’ के रूप में अभिव्यक्त हाता है और ‘तमस’ पक्ष अधम, अज्ञान, राग एवं दौबल्य के रूप में अभिव्यक्त हाता है। महत् तत्व में सामान्य इन्द्रिय शक्ति सम्पन्न होती है

^१ अयूनानतिरिक्त यद् गुण साम्य तमामय तत् सार्वभौमता मूल प्रकृतिश्चेति कथ्यते ।
जभावतीर्णो यस्तत्र चतुमनुयुग पुमान्
समष्टि पुरुषा योनि स कूटस्थ इतीयते
यत् तत् कालमय तत्व जगत मम्प्रकालन
स तथा काममास्थाम सयाजक-विभाजक ।

— अहिबु ध्व-सहिता’ ७ १-३ ।

^२ मृत्पिण्डीभूतमूर्धेतु कालान्-त्रितय मुन
विष्णो सुदानेनन एवस्व-काय प्रत्रादित
महदादि-मृत्पिण्डी-यत्-सत्त्व वर्गोपवादकम् ।

—वहा, ४ ।

^३ कूटस्था य पुराप्रोक्त पुमान् व्याम्न पराद् दध
मानवा देवताद्याश्च तद्-अप्यष्टय इतीरिता ।
जीव भेदा मुने सर्वे विष्णु-भूत्याग-कल्पिता ।

—वही, ५८

जिसके द्वारा विषय को ज्ञानात्मक वस्तु का रूप में ज्ञात किया जाता है, महत्त्व में अहंकार भी उत्पन्न होता है, जिसमें एक पाता एव मोक्षा के रूप में व्यक्ति के समस्त अनुभवा के संगठन की संकल्पना का समावेश होता है (अभिमान) । इसका आशय यह प्रतीत होता है कि 'महत्त्व' तत्त्व स्वयं को इन्द्रिय शक्तियाँ एव पाता की भाँति व्यवहार करने वाले व्यक्ति के रूप में अभिव्यक्त करता है क्योंकि यही वे प्रकार हैं जिनके माध्यम से बुद्धि अपने स्वरूप की अनुभूति करने में समर्थ होती है । अहंकार का 'सात्विक' पक्ष 'वैकारिक' कहा जाता है 'राजस' पक्ष 'तेजस' तथा 'तामस' पक्ष भूतादि कहलाता है । यहाँ यह सन्नेत करना उचित होगा कि सास्य का यह विवरण शास्त्रीय सास्य से बहुत अंतर रखता है क्योंकि इसमें इन्द्रिय शक्ति 'अहंकार' में पूर्व उत्पन्न होती है न कि 'अहंकार' से, तथा जबकि 'अहंकार' का विकास ईश्वर की विचार प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न एक पृथक् तत्त्व का विकास माना जाता है तब इन्द्रिय शक्ति 'बुद्धि' या 'महत्त्व' का प्रकार ही मानी जाती है न कि पृथक् तत्त्व । ईश्वर की विचार प्रक्रिया द्वारा 'अहंकार' से विकसित होने वाली एक मात्र इन्द्रिय शक्ति 'मनस' या 'चित्तनात्मक' इन्द्रिय है (चित्तनात्मक अहंकारिकम् इन्द्रियम्) । भूतादि रूप 'अहंकार' के तमस पक्ष से 'शब्द तन्मात्र' उत्पन्न होती है, और उससे 'आकाश तत्त्व' की उत्पत्ति होती है । 'आकाश' यहाँ दो प्रकार का माना गया है एक तो शब्द का धारण करने वाला और दूसरा अवकाश को अभिव्यक्त करने वाला (अवकाश प्रदायि) । वैकारिक अहंकार से ईश्वर की विचार प्रक्रिया द्वारा श्रवण और वाक् इन्द्रियाँ तत्त्वा के रूप में उत्पन्न होती हैं । इसी प्रकार 'भूतादि' से स्पर्श तन्मात्र उत्पन्न होती है और फिर इससे वायु उत्पन्न होती है जो सुखाती है, नोदन करती है हिलाती है एव सपिण्डन करती है पुनः ईश्वर की विचार प्रक्रिया द्वारा स्पर्शेन्द्रिय एव हृत्तेन्द्रिय उत्पन्न होती है तथा इसी ढंग से 'भूतादि' में रूप तन्मात्र उत्पन्न होती है और उससे 'तज तत्त्व' उत्पन्न होता है वैकारिक से भी दृष्येन्द्रिय एव श्रोत्रेन्द्रिय उत्पन्न होती हैं 'भूतादि' से रस मात्र उत्पन्न होती है और उससे आप तत्त्व उत्पन्न होता है, तथा वैकारिक में भी दृष्येन्द्रिय एव श्रोत्रेन्द्रिय उत्पन्न होती है, भूतादि से रस मात्र उत्पन्न होती है और उससे आप तत्त्व उत्पन्न होता है तथा 'वैकारिक अहंकार' से रसेन्द्रिय व जननेन्द्रिय उत्पन्न होती है भूतादि से गन्ध मात्र उत्पन्न होती है । सकल शक्ति ऊर्जा और पाँच प्रकार के प्राण मनस 'अहंकार' एव बुद्धि से संयुक्त रूप में उत्पन्न होते हैं । हरि विष्णु या ईश्वर की शक्ति एक है किंतु वह भौतिक शक्ति नहीं है जिसमें यांत्रिक क्रिया समाविष्ट होती है किंतु वह एक अर्थ में ईश्वर के समाग है तथा विगुह्य आत्म निर्धारित विचार के स्वरूप की है (स्वच्छन्द चिन्मय) लेकिन वह साधारण विचार के स्वरूप की नहीं है—जिसमें विशेष सामग्री एव विषय होते हैं—वल्कि वह अग्र्यक्त विचार है ऐसा विचार जो ज्ञान मूलक क्रिया में (ज्ञान मूल क्रियात्मक) व्यक्त होकर ज्ञाना ज्ञेय के रूप में विकसित होने वाला है ।

यही ज्ञान मूलक क्रिया आत्मा विच्छेद द्वारा ७० रूपां में विभक्त होती है (द्विधा भावम्-
ऋच्छदिति) — 'भावक,' ईश्वर के 'सकल्प के रूप में तथा 'भाव्य प्रकृति के रूप में।
'भावक' के द्वारा ही भाव्य का विकास होना है, तथा उसका विविध तत्त्वा में
विशिष्टीकरण होता है। ईश्वर के विचार की प्रकम्बित क्रिया का तात्पर्य केवल
उसके निर्वाण स्वरूप से है वह स्वरूप जो बिना किसी बाधा के अव्यक्त अवस्था से
व्यक्त अवस्था में रूपांतरित हो जाता है। ईश्वर की विचार शक्ति का यह निर्वाण
प्रवाह ही उसका सकल्प, प्रत्यय या विचार (मुदगनता) कहा जाता है।^१ इस प्रकार
'प्रकृति' भी ईश्वर के विचार की विषमता या सामग्री का सूचित करती है और उसे
एक स्वतंत्र मौलिक तत्त्व के रूप में व्यवहार करने का तभी अवसर मिलता है जब
ईश्वर की शक्ति के आत्म विच्छेद के कारण विचार शक्ति को ऐसे विषय की आव-
श्यकता होती है जिसके माध्यम से वह अपना आत्म लान कर सके।

अहिबुध्य-सहिता क एक अय अर्ध्याय म कहा गया है कि यह शक्ति अपनी
मौलिक अवस्था में गुद्ध नीवता (स्तमित्यरूप) अथवा गुद्ध गूयता (गूयत्व-रूपिणी)
के रूप में सकल्पित की जा सकती है तथा वह अपने अवणनीय उमेप स ही स्वयं को
गतिशील बनाती है।^२ यही उमेप जा आप ही आप में से उत्पन्न होता है एवं आप
अपना है ईश्वर के विचार अथवा उसकी आत्म विच्छेद की क्रिया या एक से अनेक
होने की इच्छा के रूप में वर्णित किया जाता है। समस्त सृष्टि इसी आत्म स्फूर्ति से
अवसर हाती है सृष्टि रचना कोई ऐसी घटना नहीं है जो एक विणय समय में घटित
हुइ हा वरन् वह ईश्वर की इस शक्ति का शाश्वत उमेप है जो स्वयं का शाश्वत
सृष्टि रचना के रूप में अभिप्रेत करता है एक शाश्वत एव सतत् आत्माभिव्यक्ति है।^३ ✓
क्रिया वीय तजम अथवा 'वल या ईश्वर इसी शक्ति के विभिन्न पहलू हैं।
ईश्वर का बन इस तथ्य में निहित है कि वह अपने शाश्वत एव सतत सृष्टि रचना
काय के अनंतर भी कभी मवता नहीं है, उसका 'वीय इस बात में निहित है कि
यद्यपि उसकी शक्ति हीकाय करती है तथापि इस कारण उसमें काइ परिवर्तन नहीं
हाता।^४ उसका तेजम इसमें निहित है कि वह अपने सजनात्मक कार्यों में किसी

^१ अयाघातस्तु घतम्य सा मुदगनता मुने
गान भूत त्रियात्माया स्वच्छ स्वच्छद चिमय ।

—अहिबुध्य-सहिता ७ ६७ ।

^२ स्वानयाद् एव कस्माच्चिन् कचित् सामयम् ऋच्छनि । —वही, ५ ८ ।

^३ सतत कुवता जगन् । —वही, २ ५६ ।

^४ तस्यापानान-भाव पि विचार विरहा हि य
वीयनाम गुण मायमच्युतत्वापराह्वयम् । —वही, २ ६० ।

प्रकार से यत्र की सहायता की अपेक्षा नहीं रखता^१ और इस शक्ति की आत्म-स्फूर्ति ही जगत् की स्रष्टा वत्त त्व' शक्ति मानी जाती है। इश्वर का कारण शुद्ध चैतन्य स्वरूप एवं शक्ति स्वरूप दाना प्रकार से दिया गया है। इश्वर की सवन्नता उसके चैतन्य की सब व्यापकता में निहित है, और जब वह सवन्नता की नीलता तथा भेद रहित शून्यता के रूप में आत्म पूरण स्थिर चैतन्य अपना विच्छेद करता है और सजनात्मक काय में प्रवृत्त होता है, तब वह उसकी 'शक्ति' कहा जाता है। इसी कारण इश्वर की शक्ति विचार प्रक्रिया रूपिणी (पान मूल त्रियात्मक) मानी जाती है। यह शक्ति या चैतन्य इश्वर का अंश मानी जा सकती है अतएव उससे एक रूप मानी जा सकती है तथा उसका विद्विष्ट लक्षण या गुण मानी जा सकती है, यही शक्ति स्वयं को चेतनता व उसके विषय (चेत्य चेतन), काल एवं उससे मापी जाने वाली सब वस्तुओं (काल्य काल), यत्क एवं अयत्क (व्यक्ताव्यक्त) मोक्षा एवं भोग्य (माक्ता भोग्य), देह एवं देहिन् के रूप में विभक्त करती है।^२ मधु मक्खियां का द्यता जिस प्रकार कोपा की एक बस्ती होता है उसी प्रकार 'पुरुष' भी जीवा के सगठन से निर्मित एक बस्ती या सगठन के रूप में सकल्पित किया गया प्रतीत होता है।^३ 'पुरुष स्वयं में अपरिवर्तनशील (वृटस्थ) माने जाते हैं, किंतु फिर भी व अनादि वासनाओं की अगुदताओं से कुण्ठित होने के कारण स्वयं में विगुद होने पर भी अगुद माने जाते हैं।^४ वे स्वयं में सब क्लेशों से पूरण अत्रमावित हैं और ईश्वर के स्वरूप के अंश होने के कारण सवन्न एवं नित्य मुक्त होते हैं। किंतु पुरुष' ईश्वर की सकल्प शक्ति अथवा उसकी शक्ति की सृजनात्मक क्रिया से उत्पन्न नियति के कारण अविद्या से अत्रमावित हो जाते हैं और अनेक क्लेशों से पीडित होते हैं, तथा उसके फलस्वरूप उनका स्वरूप उही से छिप जाता है और वे सब प्रकार के सुख दुःख मय पुण्य एवं पाप के अनुभवों का भोग करते हुए प्रतीत होते हैं और इस प्रकार अत्रमावित होकर वे सब प्रथम तो ईश्वर की सृजनात्मक 'शक्ति' से सम्बन्धित होते हैं, तथा फिर जब यह शक्ति अपना विकास 'नियति' रूपी काल-तत्त्व के रूप में करती है तब वे उस 'नियति' से सम्बन्धित होते हैं और फिर जब सवन्नाही 'काल' तत्त्व के रूप में तीसरी प्रक्रिया होती है तब वे 'काल' तत्त्व से सम्बन्धित होते हैं, तथा फिर जब 'काल' से धीरे धीरे 'सत्त्व', 'गुण' विकसित होते हैं 'रजस' गुण', 'सत्त्व' से तथा 'तमस

^१ सहकायनपेक्षा या तत् तेज समुदाहृतम् ।

—वही, २ ६१ ।

^२ वही ५ ६ १२ ।

^३ सर्वात्मना समस्तिर्या कोपो मधु कृतमिव ।

—वही, ६ ३३ ।

^४ गुदयानुद्धिमयो भावो भूते स पुरुष स्मृत अनादि वासना रेणु-कुण्ठितमस्तिमिच्छित ।

—वही, ७ ३४ ।

गुण' 'रजस्' से विकसित होते हैं, तब 'पुरपा' की बस्ती पहले 'सत्व' से, फिर 'रजस' से व फिर 'तमस' से सम्बन्धित होती है। जब वे 'गुण' विकसित होते हैं तब यद्यपि तीनों गुण' सृजनात्मक काय के लिये विशुद्ध हाते हैं तथापि वे अपने सभी अंशों में विशुद्ध नहीं होते हैं, 'गुणा' के सम्मिश्रण के कुछ अंश साम्यावस्था में बने रहते हैं तथा गुणा की इस साम्यावस्था का 'प्रकृति' कहा जाता है।¹ ईश्वर की सृजनात्मक शक्ति से लेकर 'प्रकृति' तक विभिन्न तत्वा के विकास का विवरण 'अहिबुध्य' के सातवें अध्याय में नहीं दिया गया है, जिसका निश्चित रूप से कपिल के साख्य दर्शन के रूप में वर्णन किया गया है, यह तो केवल साख्य के उस विवरण के पूरक के रूप में दिया गया पंचरात्र का विवरण है, जो 'गुणा' की साम्यावस्था प्रकृति' से तत्वा के विकास के कथन से प्रारम्भ होता है।² 'अहिबुध्य संहिता' के पंचरात्र के विवरण के अनुसार 'पुरपा' की बस्ती या मण्डल एक प्रधान तत्व है जो ईश्वर की स्वविकसित शक्ति से प्रारम्भ से ही सम्बन्धित होता है, 'प्रकृति' के विकसित होने से पूर्व सभी तत्वा से उसका सम्बन्ध प्रत्येक चरण पर बना रहता है, और तत्पश्चात् 'प्रकृति' से विकसित होने वाले अर्थ सभी तत्वा से भी वह सम्बन्धित रहता है। 'अहिबुध्य संहिता' में पाये गये कपिल साख्य के विवरण के अनुसार पुरपा का यह सगठन एक अपरिवर्तनशील तत्व माना गया है जो तत्वा के विकास क्रम से प्रारम्भ से ही सम्बन्धित रहता है और उनके विकास की क्रमानुगत अवस्थाओं में से उत्तरात्तर गुजरता हुआ पूरा मानव अवस्था तक पहुँचता है जहाँ विभिन्न इंद्रियाँ एवं स्थूल तत्वा का विकास होता है। जहाँ शास्त्रीय साख्य ग्रन्थों में 'पुरपा' को वासनाओं एवं क्लेशों से सबंधित माना जाता है जहाँ अहिबुध्य संहिता के अनुसार (जैन मत के समान ही) 'पुरुष स्वयं मगुद्ध होने पर भी वासनाओं एवं क्लेशों की अशुद्धताओं से आच्छादित मान जाते हैं पुन जहाँ शास्त्रीय साख्य यह मानता है कि ज में एवं पुनजंम की अनन्त श्रृंखला में कम के माध्यम से वासनाएँ अनादि रूप से उत्पन्न होती हैं, जहाँ 'पंचरात्र' के विभिन्न पुरुष ईश्वर की इच्छा के अनुसार विभिन्न 'वासनाओं' से मूलतः सम्बद्ध रहते हैं। शास्त्रीय साख्य के विवरण के विपरीत (जहाँ 'वासनाओं' को 'बुद्धि' या 'चित्त' के रूप में 'प्रकृति' का अंग माना जाता है) यहाँ वासनाओं को 'पुरुष' की मूल बाह्य अशुद्धता माना गया है। किंतु यह सम्भव है कि वासनाओं तथा ईश्वर की सकल्प शक्ति के द्वारा 'पुरुष' के साथ उनके मूल साहचर्य का यह विवरण कपिल के पण्डित का भाग नहीं था, लेकिन अहिबुध्य के लेखक द्वारा एक पूरक सिद्धान्त के रूप में जोड़ दिया गया है क्योंकि इसका 'अहिबुध्य' के सातवें

¹ चोद्यमानेऽपि सृष्टयाथम् पूरा गुण युग तदा
अगत साम्यमायाति विष्णु सकल्प चादितम् ।

अध्याय म जहाँ सांख्य दशन का निरूपण किया गया है, कोई उल्लेख नहीं है। 'गीता' में पाये गये सांख्य मत की व्याख्या वर्तमान कृति व द्वितीय ग्रंथ में दी गई है, तथा इसमें स्पष्ट हो जायगा कि यद्यपि 'गीता का विवरण भ्रम्यवस्थित एव अस्पष्ट है और उममें महत्वपूर्ण बातें छूट गई हैं, तथापि वह प्रधानत ईश्वरवादी है तथा 'अहिंसे' म दिये गये कपिल सांख्य में गहरा सम्बन्ध रखता है, अतएव 'सांख्य' कारिका के शास्त्रीय सांख्य मत से मूलतः भिन्न है।

मागवत व ग्यारवें खण्ड के बाईसवें अध्याय म सांख्य की विभिन्न शाखाओं का उल्लेख आया है जो तत्वा की संख्या भिन्न भिन्न मानती है।¹ इस प्रकार कुछ सांख्यवादी नौ तत्व मानते हैं कुछ ग्यारह कुछ पाच, कुछ छम्बीस कुछ पच्चीस कुछ सात, कुछ छ, कुछ चार कुछ सत्रह कुछ गोलह और कुछ तेरह। उद्वेग ने भगवान् कृष्ण को इन विभिन्न विपरीत मतों का सामंजस्य करने की प्रार्थना की। उत्तर म भगवान् कृष्ण ने कहा कि तत्वा की यह विभिन्न गणना निम्नतर तत्वों के उच्चतर तत्वा का लुप्त कर देने म उत्पन्न हुई है—जसे कुछ काय तत्वा का उपक्षा कर दी जाती है (क्याकि वे पहले ही से कारण में समाविष्ट हैं) अथवा कुछ क्रमिक कारण तत्वा की उपेक्षा कर दी जाती है (क्योंकि वे काय म विद्यमान हैं)।² इस प्रकार ऐसी सांख्य शाखाएं हो सकती हैं जिनमें तन्मात्राओं की गणना नहीं की जाती है अथवा जिनमें स्थूल महाभूतों की तत्वा में गणना नहीं की जाती है। इन सभी उदाहरणों क आधार म यह सिद्धांत है कि कुछ विचारक तन्मात्राओं की गणना इसलिये करना नहीं चाहते थे कि वे स्थूल महाभूतों में पहले ही समाविष्ट हैं (घटे मृदवत्) तथा अथ विचारकों ने स्थूल महाभूतों की गणना नहीं की क्योंकि वे तन्मात्राओं म समाविष्ट विकास तत्व हैं (मृत्ति घटवत्)। किन्तु मतभेद न केवल प्रकृति से विकसित तत्वा के सम्बन्ध म है बल्कि पुरुष और ईश्वर क सम्बन्ध म भी है। हम तरह प्रकृति सहित चौबीस तत्व हैं पुरुष की पच्चीसवा तत्व गिना जाता है

¹ कति तत्वानि विश्वेश सारवाताय ऋषिभि प्रमो

नव एवादश एव त्रीण्यथा त्वम् इह शुश्रुम

कचिन् पडविंशति प्राहुःअपरे पचविंशति

सप्तके नव पट केचिञ्चत्वार्यैकादशावरे

केचिन् सप्तदश प्राहुः षोडशके त्रयादश ।

—श्लोक १ २ ।

² अनुप्रवश दगवति एकस्मिन्पीति पूर्वस्मिन् कारणभूत तत्व सूक्ष्म रूपेण प्रविष्टानि मृत्ति घटवत् । अपरस्मिन् काय तत्वे कारण तत्वानि अनुगतत्वेन प्रविष्टानि घटे मृदवत् ।

तथा ईश्वरवादी सांख्य के अनुसार ईश्वर को छद्मवीसवा तत्व गिना जाता है। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि तत्त्वा की विभिन्न गणना के सामंजस्य का उपयुक्त मिद्धात (वायु तत्त्वा का कारण में उपनय, अथवा वायु-तत्त्वा की उपेक्षा) यहाँ लागू नहीं किया जा सकता। ईश्वरवादी सांख्य ईश्वर का दम आघार पर स्वीकार करना है कि 'पुरुषा को आत्म ज्ञान प्रदान करने वाली ब्रह्म मत्ता हानी चाहिये क्योंकि वे स्वतः उन्में प्राप्त नहीं कर सकते। यदि दम मतानुसार छद्म तत्त्वा का सत्य समझा जाय, तब पञ्चोस तत्त्वा को मानने वाले अथ मत में इसका सामंजस्य नहीं किया जा सकता। इस आपत्ति का यह उत्तर है कि 'पुरुष एव ईश्वर के स्वरूप में कोई आंतरिक भेद नहीं है क्योंकि वे दोनों शुद्ध चतुर्थ स्वरूप हैं। यह आपत्ति उठाना कि दम मानना के अनुसार ईश्वर द्वारा प्रदत्त आत्म ज्ञान एक पृथक् तत्व गिना जाना चाहिये दृष्टिपूर्ण है, क्योंकि आत्म ज्ञान ज्ञान के नाते 'प्रकृति' के सत्व गुण की पराकाष्ठा मात्र है अतः वह प्रकृति में ही समाविष्ट हो जाता है। ज्ञान पुरुष की विशेषता नहीं है बल्कि 'प्रकृति' की विशेषता है। सांख्य की वह अवस्था जिसमें 'गुणा' की विनिष्टता अभी अभिव्यक्त नहीं हो पाई है प्रकृति कहलाती है। साम्बावस्था के विक्षाभ से गुणा की अभिव्यक्ति होती है अतएव गुणा का 'प्रकृति' के विशेषण मानना चाहिये। पुरुष ज्ञान के कारण ज्ञान का अपनी विशेषता नहीं बना सकता। अतः समस्त त्रिया रजस से उत्पन्न होने के कारण तथा समस्त अज्ञान तमस से उत्पन्न ज्ञान के कारण, त्रिया एव अज्ञान भी 'प्रकृति' के अंग माने जाने चाहिये क्योंकि ईश्वर के कर्तृत्व से ही 'गुणा' का सम्मिश्रण होता है, वह गुणा के मिश्रण का कारण माना जाता है। जो मत काल का 'गुणा' के मिश्रण का कारण मानता है वह इसी तथ्य पर आधारित है तथा इसी कारण से श्रुतिया में 'काल' को ईश्वर का नाम माना गया है। 'महत्' तत्व में सभी का विकास होने के कारण, वह स्वयं स्वभाव कहा जाता है। इस प्रकार काल और 'स्वभाव' को जगत के मूल कारण मानने का परम्पर विरोधी मत का उपराक्त व्याख्या के अनुसार सांख्य में सामंजस्य किया जा सकता है।

नौ तत्त्वा का मानने वाली सांख्य की गणना केवल पुरुष प्रकृति 'महत्' अर्थात् तथा पञ्च महाभूता ही की गणना करती है। जो ग्यारह तत्व मानते हैं वे केवल पाँच ज्ञानेन्द्रिया, पाँच कर्मेन्द्रिया एव मनस का ही गिनते हैं। जो पाँच तत्व मानते हैं वे पाँच इन्द्रिय विषया ही का गिनते हैं। जो सात तत्व मानते हैं वे पाँच इन्द्रिय विषया आत्मा व ईश्वर का गिनते हैं। जो छह तत्व मानते हैं वे उनमें पाँच इन्द्रिय विषया और पुरुष का समावेश करते हैं। किन्तु अथ विद्वान् पृथ्वी आप तज और आत्मा—य चार तत्व मानते हैं। अथ पाँच इन्द्रिय विषया ग्यारह इन्द्रिया तथा पुरुष को तत्व मानते हैं। कुछ विद्वान् 'मनस' का छाडकर केवल सातह तत्व मानते हैं। अथ पाँच इन्द्रिय विषया, पाँच ज्ञानेन्द्रिया मनस, आत्मा

और ईश्वर को स्वीकार करते हैं तथा इस प्रकार तेरह तत्व मानते हैं। अथ पाँच इन्द्रिय विषया, पाँच ज्ञानेन्द्रिया तथा इन्द्रिय का मिलाकर ग्यारह तत्व मानते हैं। अथ 'प्रकृति', 'महत्', 'अहकार,' पाँच 'तन्मात्राएँ' तथा 'पुरुष—य नो तत्व मानते हैं।

वेद है कि साख्य की उपयुक्त शाखाया तथा उनके सामजस्य के हेतु किए प्रयत्नों के सम्बन्ध में 'भागवत' में पाये गये उल्लेख के अतिरिक्त इन सिद्धान्तों के मौलिक ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हो सके हैं जो भागवत के लेखन काल से बहुत पहले विद्यमान रहे होंगे। जैसा कि स्पष्ट किया जा चुका है, 'भागवत की ईश्वर साख्य मत में ही अनिष्टि है, तथा वह साख्य की विपरीत शाखाया का एक ही विचार शाखा के रूप में सामजस्य करने का प्रयत्न करता है। उसकी आगे यह धारणा है कि प्रकृति' एव उसकी अभिव्यक्तिया ईश्वर की विविध 'माया' शक्ति की क्रिया से उत्पन्न होती है। 'प्रलय' काल में ईश्वर स्वयं से पूर्ण तादात्म्य बनाये रखता है तथा 'गुण' या उसकी 'माया' शक्ति की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं साम्यावस्था में रहते हैं—ऐसी अवस्था जिसमें उसकी समस्त शक्तियाँ मानो सुप्त रहती हैं। अपनी अतनिहित शक्ति के द्वारा वह अपनी सुप्त शक्ति की साम्यावस्था का विभुषण करता है तथा स्वयं को सृष्टि रचना—प्रकृति' व उसके विकास तत्वा की रचना में लगाता है और इस प्रकार उनका अपने वश-रूप जीवा से साहचर्य स्थापित करता है, जो जगत् के इतानुभव से अभिमत होते हैं, उसका उपभाग करते हैं व उसके नियम पीठित होते हैं और वह उनको वेदा के द्वारा उपदेश देकर उन्हें सम्पन्न माग प्रदर्शित करता है।' अत्मा अपने अनुभवातीत स्वरूप में विशुद्ध अनुभव है अतएव किसी प्रकार की वस्तुगत आकृति से रहित है एव उससे पूर्णतः अछूता है। उसकी वस्तुगतता तथा विषय सामग्री से साहचर्य स्वप्न-भ्रष्टि की भाँति मिथ्या है और उह 'माया' से उत्पन्न समझना चाहिये।'

१ स व विलाय पुरुष पुरातनो
य एक आसीद् अविशय आत्मनि
अग्रे गुरोर्भ्यो जगद्—आत्मनीश्वरे
निमीलित्तात्मन् निशि मुप्त शक्तिपु
स एव भूया निज-धीय चोदित
स्व-जीव माया प्रकृति सिमृक्षतीम्
अनाम रूपात्मनि रूप-नामनी
विधित्तमानोऽनुससार शास्त्रकत् ।

—भागवत १ १० २१, २२ ।

२ आत्मा मायाम् ऋते राजद् परस्थानुभवात्मन
न घटेतायसम्बन्ध स्वप्नदृष्टुर इवाञ्जसा ।

—वही, २ ६१ ।

‘अनुभव-स्वरूप’ सत्ता के रूप में ‘पुरुष का विभेदीकरण किया जाना चाहिए तथा ‘अवयव-व्यतिरेक’ विधि के द्वारा उसे जाग्रत, स्वप्न एवं सुषुप्ति अवस्थाओं की सामग्री के रूप में पाई जाने वाली बचल मानसिक अवस्थाओं से भिन्न चीहा जाना चाहिये। कारण यह है कि मानसिक अवस्थाओं में समाविष्ट, विविध भ्रमा की अनुभव सामग्री में जो मुक्ता माला में विद्यमान सूत्र के सदृश स्थिर बना रहता है वह विगुण अनुभव-वर्ता है ‘पुरुष है। अतएव ‘पुरुष को मानसिक अवस्थाओं की उस सामग्री से भिन्न समझना चाहिये जिस वह प्रवाणित करता है।’

मरणोत्तर अवस्था-मध्यन्धी सिद्धान्त

भागवत पुराण’ के ३ ३२ में यह मत प्रदर्शित किया गया है कि जो व्यक्ति यज्ञ का अनुष्ठान करते हैं तथा देवताओं एवं पितरों का भेंट चढ़ाते हैं वे मृत्यु के उपरांत चन्द्र-लाव में जाते हैं, जहाँ सब पृथ्वी पर पुत्र लौट आते हैं किन्तु जो व्यक्ति अपने कर्तव्य का पालन करते हैं तथा अपने सब कर्मों का देवताओं का समर्पित करते हैं, मन एवं हृदय से शुद्ध और सामारिक वस्तुओं से अनामक रहते हैं वे मृत्यु के उपरांत सूय लाव में जाते हैं और वहाँ सब जगत् के कारण रूप सावभौम तत्व’ में जाकर मिल जाते हैं। परन्तु जो व्यक्ति द्वैत की धारणा से ग्रसित रहते हैं वे सगुण ब्रह्मण का प्राप्त होने हैं और नल्पश्चान् अपने कर्मानुसार जगत् में पुनर्जन्म लेते हैं। जो व्यक्ति इच्छाओं से पूर्ण साधारण जीवन व्यतीत करते हैं तथा अपने पितरों का भेंट चढ़ाते हैं उन्हें प्रथम तो धूम्रमय स्थिति प्राप्त है। पितरों के लाव में जाना पड़ता है और फिर वे अपनी सत्ता की वश परम्परा में पुनर्जन्म लेते हैं।

किन्तु ११ २२ ३७ में हम अधिक युक्तिसंगत मत मिलता है। वहाँ यह कहा गया है कि मनुष्या का मनस उनके कर्मों एवं उनके कारणों से अभिधात हुआ जाता है तथा यह मनस ही एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश करता है। ‘आत्मन् इस मनस का अनुसरण करता है। भागवत पुराण’ के सुपरिचित टीकाकार श्रीधर यहाँ

भ्रम या माया की परिभाषा यह दी जाती है कि माया वह है जो अमृत विषया का अभिव्यक्त करती है किन्तु स्वयं अभिव्यक्त नहीं होती।

अतश्च यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि

तद् द्विचदात्मना माया यथाभासा तथा तम । वही २ ६ ३३ ।

‘अवयव-व्यतिरेकण विवेकेन सत्तात्मना
सग-स्थान समाम्नायर विमृशद्भिरसत्स्वर
बुधेर जागरण स्वप्न सुषुप्तिरिति वक्तव्य
ता यनेवानुभूयन्ते सोऽव्यक्त पुरुष पर ।

—वही ।

‘मनस’ का अर्थ ‘लिंग शरीर’ से लेते हैं और यह मन प्रपनाते हैं कि ‘आत्मन् ग्रहकार से पीडित मनस’ का अनुसरण करता है। ‘भागवत पुराण’ का आगे यह मत है कि कम की भवितव्यता के द्वारा मनस देवी व सुनी गई वस्तुओं का चिंतन करता है तथा प्रमथ उनके सम्बन्ध में अपनी स्मृति को खो बैठता है। अथ शरीर में प्रविष्ट होता हुआ यह ‘मनस’ इस प्रकार पूर्व शरीरों के अनुभवा को विस्मृत कर देता है, अतएव मृत्यु की परिभाषा पूर्ण विस्मृति के रूप में दी जा सकती है (मृत्युररयत—विस्मृति ११ २२ ३६)। जन्म का अर्थ है नवीन अनुभवा की स्वीकृति। श्रीधर बताते हैं कि पुराने शरीरों के सम्बन्ध में ग्रहकार की क्रिया के समाप्त होने तथा नवीन शरीर के सम्बन्ध में ग्रहकार की क्रिया के विस्तरण से जन्म घटित होता है। जन्मे व्यक्ति अपने स्वप्ना का स्मरण नहीं कर सकता वैसे ही वह अपने पुराने अनुभवा का विस्मृत कर देता है तथा यह स्थिति मृत्यु के अनुकूलित हो जाती है। जन्म के समय, सदा अस्तित्व रखने वाला आत्मन् नवीन जन्म ग्रहण करता-सा प्रतीत होता है। आत्मन् का शरीर के साथ तादात्म्य स्थापित करके व्यक्ति अपने अनुभवा का आंतरिक एवं बाह्य भाग में विभक्त करता है। वस्तुतः शरीर सतत नष्ट होता रहता है एवं उत्पन्न होता रहता है, किन्तु ऐसे परिवर्तन सूक्ष्म होने के कारण ध्यान में नहीं आते। जिस प्रकार दा क्षणा में एक ही लौ अस्तित्व नहीं रख सकती अथवा दा मित्र क्षणा में एक ही बहती सरिता विद्यमान नहीं हो सकती उसी प्रकार शरीर भी दा विभिन्न क्षणा में विभिन्न होता है यद्यपि अपने अज्ञान के कारण हम मान लेते हैं कि एक ही शरीर विविध स्थितियों व अवस्थाओं से गुजरता है। किन्तु यथार्थ में कोई भी कम के द्वारा न ता जन्म लेता है और न मरता है। यह सब भ्रमों का चित्रावली मात्र है जैसे अग्नि ताप के रूप में बाहर अस्तित्व रखकर भी लकड़ी के तट्टों के साथ जलती हुई प्रतीत होती है। शरीर की विभिन्न अवस्थाओं के रूप में जन्म शैशव जीवन जरायु व मृत्यु के प्रतिभास मनोराज्य मात्र हैं। वे केवल मूल पुद्गल प्रकृति की अवस्थाएँ हैं जो भ्रम के कारण हमारे जीवन की अवस्थाएँ मान ली जाती हैं। एक व्यक्ति अपने पिता की मृत्यु तथा अपने पुत्र के जन्म को देखकर शरीरों का विनाश एवं उत्पत्ति की चर्चा कर सकता है किन्तु कोई यह अनुभव नहीं करता कि अनुभवकर्त्ता स्वयं जन्म एवं मृत्यु का भागी होता है। आत्मन् इस प्रकार शरीर से सबथा मित्र है। दोनों में सम्यक् विभेद स्थापित करने की अयोग्यता के कारण ही एक व्यक्ति इंद्रिय विषया में आसक्त होता है और जन्म मरण के चक्र में भ्रमण करता हुआ प्रतीत होता है। जिस प्रकार एक मनुष्य किसी दूसरे मनुष्य को नश्य करते अथवा गाते हुए देखकर उसके कार्यों का अनुकरण करने लगता है, उसी प्रकार पुरुष स्वयं की गति न रखते हुए भी गतियों के व्यापार में बुद्धि के गुणों का अनुकरण करता हुआ प्रतीत होता है। पुनः जिस प्रकार कोई बहते हुए जल में वृक्षा के प्रतिबिम्बा का देखता है तब वक्ष स्वयं अनेक प्रतीत होने लगते हैं, उसी प्रकार आत्मन् स्वयं को प्रकृति की गतियों में समा हुआ मानता

है। इसी के फलस्वरूप हम जगत् के अनुभव तथा जन्म मरण के चक्र का अनुभव उपलब्ध होता है, यद्यपि इनमें से वस्तुतः किसी का अस्तित्व नहीं है। अतः हम देखते हैं कि जन्म और मृत्यु के सम्बन्ध में 'भागवत पुराण' सामान्य साध्य एवं वेदान्त मत से सहमत है। वह निःसन्देह उपनिषदा के साधारण मत को स्वीकार करता है कि मानव मृग के सदृश एक साथ ही अन्वय शरीर को ग्रहण किये बिना एक शरीर का त्याग नहीं करता (भागवत पुराण, १० १, ३८-४४), किन्तु वह साथ ही यह मत भी मानता है कि ऐसा जन्म एवं पुनर्जन्म अपने स्वयं के भ्रम अथवा 'माया' के कारण होता है।

मध्व और उनका सम्प्रदाय

मध्व का जीवन

भण्डारकर अपने ग्रन्थ *Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems* में कहते हैं कि महाभारत तात्पर्य नियम में मध्व ने अपनी जन्म तिथि कलि ४३०० दी है। इस प्रकार मध्व की जन्म तिथि सन् ११६६ अथवा गक ११२१ हागी। भण्डारकर कहते हैं कि चूँकि कोई तो तिथि देते समय चातुर्वर्ष का उल्लेख करते हैं और कोई उसके पूर्व के वर्ष का इसलिये गक ११२१ को शक १११६ माना जा सकता है। किन्तु वर्तमान लेखक महाभारत तात्पर्य नियम के एकमात्र मुद्रित संस्करण में इस तिथि को नहीं ढूँढ सका है (शक १८३३ में टी० आर० कृष्णाचार्य द्वारा प्रकाशित संस्करण)। लेकिन भण्डारकर इस समस्या की ओर एक श्रेय मार्ग से भी अग्रसर होते हैं। उनका कथन है कि कई मठों में परिरक्षित सूची मध्व की तिथि शक १११६ देती है और चूँकि मध्व ७६ वर्ष तक जीवित रहे थे अतः उनकी जन्म तिथि शक १०४० थी। किन्तु भण्डारकर मठ की सूची में दी गई तिथि शक १११६ को मध्व की जन्म तिथि मानते हैं न कि देहावसान तिथि। वे कहते हैं कि श्रीकृष्ण स्थित कूर्मेश्वर मंदिर में प्राप्त आलेख गजम जिले के एक तालुक में है जहाँ नरहरि तीर्थ ने एक मंदिर बनवाकर उसमें शक १२०३ में नरसिंह की मूर्ति स्थापित की बताते हैं (*Epigraphica India* भाग ४ पृ० २६०)। उस शिलालेख में उल्लिखित प्रथम व्यक्ति पुण्योत्तमतीर्थ है जो अच्युतप्रेक्ष ही है फिर उनका शिष्य आनन्द तीर्थ है फिर आनन्द तीर्थ का शिष्य नरहरि तीर्थ है। सम्भवतः नरहरि तीर्थ नरसिंह ही थे जिन्होंने शक १११६ से १२२५ तक उपरोक्त तालुक का शासन किया। उनका उल्लेख गक १२१५ के श्रीकृष्णस्थित शिलालेख में आया है जो सम्राट के शासन का अठारहवाँ वर्ष बताया जाता है। यह सम्राट नरसिंह द्वितीय थे जिनकी 'एकावली' में प्रशस्ति की गई थी। श्रेय शिलालेखों से प्राप्त नरहरि की तिथि शक ११८६ और १२१२ के बीच में आती है। ये अभिलेख इस परम्परा की पुष्टि करते हैं कि नरहरि-तीर्थ का सक्रिय काल गक ११८६ से १२१५ तक प्रसारित था। उनके गुरु मध्व का देहावसान गक १११६ में अर्थात् सड़सठ वर्ष पूर्व नहीं हो सकता था। अतः भण्डारकर मठ की सूची में उल्लिखित गक १११६ का मध्व की जन्म तिथि

मानते हैं न कि देहावसान की तिथि । मध्व की यह जन्म तिथि शक-१११६ अथवा सन् ११६७-प्रियसन्न और ऋष्यस्वामी एष्यर द्वारा स्वीकृत की गई है तथा अबतक उस पर कोई आपत्ति नहीं उठाई गई है ।

मध्व के जीवन के सम्बन्ध में कोई प्रामाणिक जानकारी नहीं है । उनके सम्बन्ध में हम जो कुछ जानते हैं उसे मध्व के वास्तविक गिष्य त्रिविधम के पुत्र नारायण भट्ट द्वारा रचित 'मध्व विजय' और 'मणि मजरी' नामक मध्व के आख्यानात्मक व अथ पौराणिक जीवन चरित्रों से प्राप्त करना पड़ता है । कुछ जानकारी त्रिविधम पंडित के योगान से भी प्राप्त की जा सकती है । मध्व शक के जन्मजात गुरु प्रतीत होता है । 'मणि मजरी' में नारायण भट्ट मणिमत नामक एक राक्षस की कपाल-कल्पित की कहानी प्रस्तुत करते हैं । मणिमत त्रिगो विधवा की वरुण शकर सतान या अतएव वह गकर कहा जाता था गिष्य में अनुग्रह से वह सौराष्ट्र में गान्धा म मिद्धस्त हा गया, उसने 'सूय माग' का मिद्धात प्रतिपादित किया तथा उसका नीति भट्ट स्वभाव के व्यक्तियों द्वारा अभिनन्दन किया जाता था । उसने वेदांत की भांड में वस्तुन बौद्ध दर्शन का प्रतिपादन किया । वह ब्रह्म का सूय से एक रूप मानता था । उसने अपने ब्राह्मण पोषक की पत्नी का छन लिया तथा वह अपने जादुई चमत्कारों में नागों का मन परिवर्तन करता था । जब उसकी मृत्यु हुई तब उसने अपने गिष्या का वानत के सच्चे पंडित सत्यप्रण की हत्या करने का आदेश दिया, गकर ने अनुयायी अत्याचारों लागू थे जा मठा का जलाते थे मद्रगिया का मार देते थे, और स्त्रियां व बच्चा की हत्या करते थे । उन्होंने अपने प्रमुख विरोधी प्रजातीय का बलपूर्वक मत परिवर्तन किया । किन्तु प्रजातीय के गिष्य मुक्त रूप से सच्चे वेदांत मत के समर्थक बने रहे, और उन्होंने अपने एक गिष्य का वैदिक शास्त्रों में पूर्ण पंडित बना दिया । मध्व के गुरु अच्युतप्रेक्ष गकर के समकालीन मच्चे वैदिक गुरु सत्यप्रण की शिष्य परम्परा में उत्पन्न ऐसे ही यथाय गुरु के गिष्य थे ।

मध्व वायु के अवतार थे । उनके अवतार का उद्देश्य था शकर के भूटे सिद्धांतों को भट्ट करना क्योंकि वे मिद्धात लाकायना, जैना एक पाशुपता के सिद्धांतों में अधिक समानता रखते थे तथा उनसे भी अधिक बहूदे व हानिकारक थे ।

मध्व लघ्यगह भट्ट के पुत्र थे जा शृ गरि से लगभग ४० मील पश्चिम में स्थित उडपि के निकट रजतपीठ नगर में रहते थे । शृ गरि में शकर का सुप्रसिद्ध मठ था । उदपि अब भा दक्षिणी कतारा में मध्व मत का प्रमुख केन्द्र है । जिस प्रदेश में अब भारवाड उत्तरी व दक्षिणी कनारा और मैसूर राज्य के पश्चिमी भाग का समावेश होता है, उसका प्राचीन नाम तुलुव (आधुनिक तुल) था जहाँ अधिकतर मध्वा का निवास है । सन् १६१५ में लिखत हुए प्रियसन्न कहते हैं कि इस प्रदेश में लगभग ७०००० मध्व रहते हैं । अल्प स्थानों पर व अधिक हैं । परंतु यह ध्यान में रखना

चाहिये कि हैदराबाद के दक्षिण से लगाकर मंगलार तक अर्थात्, सम्पूर्ण उत्तरी व दक्षिणी बनारा, बीर शैव मत का भी सबसे महत्वपूर्ण केन्द्र माना जा सकता है—बीर-शैव मत का निरूपण वर्तमान कृति के पाचवें खण्ड में किया जायगा। रजतपीठ ग्राम जहाँ मध्व ने जन्म लिया था सम्भवतः आधुनिक बल्याणपुर ही था। व अच्युतप्रेक्ष के शिष्य थे और दीक्षा के समय उन्हें पूण्यत्रय नाम प्राप्त हुआ तथा तत्पश्चात् ध्यान-दीक्षा नाम मिला, वे इन दोनों नामों से प्रसिद्ध हैं। पहलू तो उन्होंने शंकर के मत का अध्ययन किया किन्तु शीघ्र ही अपना स्वयं का विचार-तन्त्र विकसित किया जो शंकर के मत का स्पष्ट विरोधी था। उन्होंने अपने पूर्व के गुरुओं द्वारा लिखित इक्कीस 'भाष्य' का खंडन किया और नारायण मठ की 'मध्व विजय' के टीकाकार छनारि-नसिहाचार्य के शिष्य शेष ब्रह्मसूत्र के इन टीकाकारों का नाम निम्नलिखित बताते हैं— भारतीय-विजय सविज्ञान-द ब्रह्मसूत्र शतानन्द वामदेव विजय रुद्रमठ वामन, यादवप्रकाश, रामानुज मठ प्रपञ्च द्रविड ब्रह्मदत्त भास्कर पिशाच वृत्तिवार, विजयमठ विष्णु शत, वादीन्द्र, माधवदेशक, शंकर। रजतपीठपुर तक म उन्होंने एक बार अपने गुरु अच्युतप्रेक्ष से मिलने के हेतु आये हुए शंकर मत के एक महान् पंडित का हराया। फिर वे अच्युतप्रेक्ष के साथ दक्षिण में गये और विष्णु मंगल नगर में पहुँचे।^१ यहाँ म वे दक्षिण दिशा का गये और अनन्तपुर (आधुनिक त्रिवेन्द्रम) पहुँचे। यहाँ उनका श्रुतेरि मठ के शंकरानुयायियों से लम्बा शास्त्रार्थ हुआ। वहाँ से वे धनुष्पाटि एवं रामेश्वरम् गये, तथा विष्णु की उपासना की। उन्होंने राह में कई विरोधियों को परास्त किया तथा रामेश्वरम् में चार माह तक रहे तत्पश्चात् उदियि लौट आये। इस प्रकार दक्षिण में स्वयं की नवीन मत के नेता के रूप में स्थापित करके मध्व ने उत्तरी भारत का पयटन प्रारम्भ किया और गया का पार करके हरिद्वार गये तथा वहाँ से बदरिका गंग जहाँ उनकी व्यास से भेंट हुई। व्यास ने उन्हें शंकर के सिध्या भाष्य के खण्डनाय ब्रह्मसूत्र पर एक भाष्य लिखने का आदेश दिया। फिर व राह में कई शंकरानुयायियों जैसे गोदावरा के तीर पर निवास करने वाले शासन मठ व अय लोगो का मत परिवर्तन करत हुए उदियि लौट आए।^२ अतः म उन्होंने अच्युतप्रेक्ष को अपने सिद्धांतों के पक्ष में परिवर्तित कर लिया। मध्व विजय के ग्यारहवें और तेरहवें अध्याय में हम श्रुतेरि मठ के अध्यक्ष मधुमतीथ द्वारा मध्व के उत्पीड़न का कहानी पढ़ते हैं जिसमें मध्व द्वारा प्रेरित नवीन मत का प्रगति में रोड़े अटकाने का भरवस प्रयत्न किया तथा मध्व के अर्थों तक का धुरा किया। किन्तु जो विष्णुमंगल के स्थानीय राजकुमार की मध्यस्थता के द्वारा उनका लौटा दिए गए इस मत का प्रचार होता गया और मणि मजरी व मध्व विजय के लेखक नारायण मठ

^१ मध्व विजय अध्याय ५ ३०।

^२ वही अ० ११, १७।

के पिता त्रिविरम पंडित तथा अथर्व महत्वपूर्ण ब्रह्मि मन्त्र मन व पशु मे परिवर्तित
 हा गण । जीवन के अन्तिम वर्षों मे मध्व ने पुन उत्तर की तीर्थयात्रा की और वहा व
 व्यास स फिर मिले बताने ह और अभी तक उही के माय ठहर हुए बताते हैं । वे
 उयासी वर्ष तक जीवित रह बनाते हैं और मम्मवत तक ११६८ अथवा मन् १०७६
 में परनाकवासी हुए । व पूणग्रन्थ आनन्वीय नदानीय व वामुन्वेव आदि कई
 नामा स विख्यात थे ।^१

मध्व दान का निम्नलिखित निरूपण मन् १६३० म त्रिखा गया था अतएव
 वत्तमान लेखक का कुछ समय पूर्व प्रकाशित श्री शमा की उत्तम कृति म दुवकी लगाने
 का अदमर नही मिल सका क्याकि उस समय वत्तमान कृति मुद्रण के लिए तयार
 थी । पद्मानामसुर के मध्व सिद्धान्त सार म मध्व क सिद्धान्त का सन्निपत्त निरूपण
 किया गया है । मध्व न मैत्रीय अथर्व त्रिम् । उनकी गणना नाच की गई है ।^२

^१ मध्व पर अंग्रेजी म कुछ अथर्व प्रकाशित हुए हैं । सबसे पूर्व का विवरण
 Account of the Madhva Guroos मे मिलता है जिमे मेजर मर्केजी न २८
 अगस्त १८०० म त्रिखा और जा Asiatic Annual Register के सन् १८०४
 (खण्ड १८०६) के अंक म पृ० २३ पर 'Character' शीर्षक क अतगत छपा
 एच० एच० विल्सन का लेख Sketch of the religious seats of the Hindus
 जा Asiatic Researches खण्ड १८६१ के खण्ड २५ व २७ क पृ० १३६ स फिर
 छपा गया कृष्णस्वामी ग्य्यर का Sri Madhva and Madhvaism मद्राम
 आर० जी० मण्णरकर का 'Vaisnavism Saivism and Minor Religious
 Systems खण्ड २० Dharwar बम्बई १८८४, जी० वैकोवा राव का
 A sketch of the History of the Madhva Acharyas जा Indian
 Antiquary' के खण्ड (१६१४) स छपना प्रारम्भ हाना है तथा सी० एम०
 पद्मनामचाय का Life of Madhvacharya एस० सुध्वाराव के पास श्री मध्वा
 चाय के ब्रह्मसूत्र भाष्य का सम्पूर्ण अनुवाद है तथा श्री मध्वाचाय के भाष्य क
 अनुसार टीका के सहित भगवद्गीता का अंग्रेजी अनुवाद है । इस भगवद्गीता
 के प्राक्कथन मे परम्परानिष्ठ दृष्टि म मध्व का जीवन ब्रह्मात्त लिया गया है । पी०
 रामचन्द्र रूप का 'The Brahma Sutras भी है जिमम श्री मध्वाचाय क भाष्य
 का अक्षरानु अनुवाद किया गया है (मस्त्रुत कुम्बवानम् १६०२) जी० ए०
 ग्रियसन का मध्व पर Encyclopaedia of Religion and Ethics खण्ड ८ मे
 बहुत दृष्टिपूर्ण लेख है, श्री नागराज गर्मा न मध्व ज्ञान पर हान ही म एक गम्भीर
 लेख प्रकाशित किया है ।

^२ दे०-हेल्मग वॉन ग्लासनप का Philosophie des Vishnu Glanbens पृ० १३ ।

(१) ऋग्वेद के अ० ११-४० पर टीका है (२) 'त्रय निणय' जो ऐतरेय ब्राह्मण' अ० ४, १-४ 'ऐतरेय आरण्यक अ० ४१ तथा उनमें उद्धृत बौद्ध ऋचाओं के सम्यक उच्चारण एवं त्रय के सम्बन्ध में विवेचन करता है, (३) 'ऐतरेय उपनिषद् भाष्य, (४) 'तैत्तिरीय उपनिषद्-भाष्य (५) 'ईशावास्य उपनिषद् भाष्य', (६) 'काठक उपनिषद् भाष्य, (७) 'मुण्डक उपनिषद् भाष्य, (१०) 'माण्डूक्य उपनिषद् भाष्य, (११) 'प्रश्नोपनिषद् भाष्य, (१२) 'कनोपनिषद् भाष्य' (१३) 'महाभारत-तात्पर्य निणय,' (१४) 'भगवद् गीता भाष्य,' (१५) 'भगवद्गीता-तात्पर्य निणय, (१६) 'भागवत्-तात्पर्य निणय' (१७) 'ब्रह्म सूत्र भाष्य,' (१८) 'ब्रह्म सूत्रानुभाष्य (१९) 'ब्रह्म-सूत्रानुभाष्यान (२०) 'ब्रह्मसूत्रानुभाष्यान निणय, (२१) 'प्रमाण लक्षण' (२२) 'कथा लक्षण' (२३) 'उपाधि खण्डन (२४) 'भाष्यावाद खण्ड (२५) 'प्रपञ्च सिद्ध्यान्तानुमान खण्डन (२६) 'तत्त्वाद्घोषित,' (२७) 'तत्त्व विवेक,' (२८) 'तत्त्व सत्यान (२९) 'विष्णु तत्त्व निणय (३०) 'तत्र सार मग्न (३१) 'कृष्णामृत महाणव (३२) 'यति प्रणव कल्प,' (३३) 'सदाचार स्मृति (३४) 'जय ती निणय अथवा जयती कल्प (३५) 'यमक-भारत (३६) 'नसिंह नर स्तोत्र (३७) 'द्वादश स्तोत्र ।

जयतीय के ग्रन्थ मालिका स्तोत्र में ब्रह्म सूत्रानुभाष्यान निणय के स्थान पर समाप्त पद्धति दिया गया है। आश्रेट के The Catalogus Catalogorum में आर० जी० भण्डारकर द्वारा की गई सन् १८८२-८३ में बम्बई प्रदेश में संस्कृत पाण्डुलिपियाँ की खोज के विवरण का उल्लेख आया है तथा उसमें कई अन्य ग्रन्थों की गणना की गई है जो ग्रन्थ मालिका स्तोत्र में नहीं गिनाये गये हैं। वे निम्नलिखित हैं—

'आत्मज्ञान प्रदेश टीका आत्मोपदेश टीका 'आय-स्तोत्र उपदेश सहस्र टीका' उपनिषद् प्रस्थान ऐतरेयापनिषद् भाष्य टिप्पणी काठकोपनिषद् भाष्य टिप्पणी कनोपनिषद् भाष्य टिप्पणी कौषीयक्युपनिषद् भाष्य टिप्पणी खण्डिका टीका गुरु स्तुति 'गोविन्द भाष्य पीठक गावि-दाष्टक टीका गौत्पादीय भाष्य टीका छान्दोग्योपनिषद् भाष्य टिप्पणी तैत्तिरीयोपनिषद् भाष्य भाष्य टिप्पणी तैत्तिरीय श्रुति वार्तिक टीका' त्रिपुटी प्रकरण-टीका नारायणोपनिषद् भाष्य टिप्पणी 'याय विवरण 'पचीकरण प्रक्रिया विवरण प्रश्नोपनिषद् भाष्य टिप्पणी 'बृहदारण्यक वार्तिक टीका बृहज्जाबालोपनिषद् भाष्य बृहदारण्यक भाष्य टिप्पणी 'ब्रह्मसूत्र भाष्य टीका ब्रह्मसूत्र भाष्य निणय' ब्रह्मा नन् भक्ति रसायन भगवद् गीता प्रस्थान 'भगवद्गीता भाष्य विवेचन' माण्डूक्योपनिषद् भाष्य टिप्पणी, नित भाषिणी रामोत्तर तापनीय भाष्य वाक्य सुधा टीका', विष्णु सहस्रनाम भाष्य, वेदांत वार्तिक शंकर विजय शंकराचार्य अवतार कथा शतश्लोक टीका सहितापनिषद् भाष्य, 'सहितोपनिषद् भाष्य टिप्पणी, षट् तत्त्व सदाचारस्मृति स्तोत्र, 'स्मृति विवरण, स्मृति सार समुच्चय स्वरूप निणय टीका' हरिमीडेस्तात्र टीका ।

मध्व गुरुग्रो की उत्तराधिकार-सूची

भण्डारकर सन् १८८२-३ में संस्कृत पाण्डुलिपियों की खोज में गुरुमा की मरण-तिथियां सहित उनके नाम देते हैं। इस प्रकार आनन्द तीर्थ या मध्व के उत्तराधिकारी शक ११२६ में पद्मनाभ तीर्थ बने, तथा पद्मनाभ तीर्थ के पश्चात् शक ११३५ में नरहरि तीर्थ बने, माध्व तीर्थ ११५२ अक्षोभ्य तीर्थ ११६६, जय तीर्थ ११६०, विद्याधिराज तीर्थ १२५४, कवीन्द्र तीर्थ १२६१, वागीश तीर्थ १२६५, रामचन्द्र तीर्थ १२६८ विद्यानिधि तीर्थ १३०६, रघुनाथ तीर्थ १३६४, रघुवय तीर्थ १४१६ रघूत्तम तीर्थ १४५७, वेदव्यास तीर्थ १४८१, विद्याधोश तीर्थ १४६३, वेदनिधि तीर्थ १४६७, सत्यव्रत तीर्थ १५६०, सत्यनिधि तीर्थ १५८२, सत्यनाथ तीर्थ १५६५, सत्याम्बिन तीर्थ १६२८, सत्यपूर्ण तीर्थ १६४८, सत्यविजय तीर्थ १६६१ सत्यबाघ तीर्थ १७०५, सत्यसन्निधान तीर्थ १७१६ सत्यवर तीर्थ १७१६, सत्यधाम तीर्थ १७५२, सत्यसार तीर्थ १७६३, सत्यपरायण तीर्थ १७८५, सत्यकाम तीर्थ १७६३ सत्येष्टि तीर्थ १७६४ सत्यप्रियपरायण तीर्थ १८०१, सत्यविन् तीर्थ १८८२ में जब Search for Sanskrit Mss (संस्कृत पाण्डुलिपियां की खोज) ग्रन्थ लिखा जा रहा था, जीवित थे। इस प्रकार मध्व (शक ११६८) से लेकर सत्यवित तीर्थ (जा शक १८०४ अथवा सन् १८८२ में जीवित थे) तक पैंतीस गुरुमा की सूची हमारे सम्मुख उपस्थित है। यह सूची बलगाँव और पूना में प्राप्त दो सूचियों के अनुसार बनाई गई थी। यह सूची बलदेव द्वारा रचित 'ब्रह्म सूत्र' भाष्य के प्राक्कथन में दी गई सूची से भिन्न है। बलदेव निम्नलिखित सूची में देते हैं

मध्व पद्मनाभ नहरि, माधव अक्षोभ्य जयतीर्थ, पानसिंह दयानिधि विद्यानिधि राजेन्द्र जयधम, पुरुषोत्तमतीर्थ, ब्रह्माण्डतीर्थ, व्यासतीर्थ, लक्ष्मीपति माधवेन्द्र, ईश्वर। ईश्वर चैतन्य के गुरु थे। हम देखते हैं कि बलदेव द्वारा दी गई सूची जयतीर्थ तक सही है, लेकिन जयतीर्थ के पश्चात् बलदेव द्वारा दी गई सूची बलगाँव एवं पूना के मध्व मठों से प्राप्त दो सूचियों से पूरणत असंगत है। इन परिस्थितियों में हम बलदेव द्वारा दी गई गुरुमा की सूची को स्वीकार करने में असमर्थ हैं—उसमें कई ग्रन्थ असंगतियाँ भी हैं जिनके विस्तार में जाने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है।

मध्व की महत्वपूर्ण कृतियाँ

महामातृ तात्पर्य निरुधम मध्व की यह रचना बत्तीस अध्यायों की है तथा द्वादशवर्ष है। प्रथम अध्याय में मध्व अपने मत के अति सक्षिप्त सारांश से प्रारम्भ करते हैं। उसमें उनका कथन है कि चार वेद, 'पञ्चरात्र' 'महामातृ' 'भौतिक' 'रामायण' व ब्रह्मसूत्र ही केवल प्रामाणिक श्रुति मूल पाठ हैं तथा जो कुछ भी उनके विरोध में

(१) ऋग्वेद के अ० ११-४० पर टीका है (२) ऋम निरण्य जो ऐतरेय ब्राह्मण अ० ४, १-४ 'ऐतरेय आरण्यक' अ० ४१ तथा उनमें उद्धृत वैदिक ऋचाओं के सम्यक् उच्चारण एवं ऋम के सम्बन्ध में विवेचन करता है, (३) 'ऐतरेय उपनिषद् भाष्य', (४) 'तत्तिरीय उपनिषद्-भाष्य', (५) 'ईशावास्य उपनिषद् भाष्य', (६) काठक उपनिषद् भाष्य (७) मुण्डक उपनिषद् भाष्य, (८) 'माण्डूक्य-उपनिषद् भाष्य' (९) 'प्रश्नोपनिषद् भाष्य' (१०) 'कनोपनिषद् भाष्य' (११) 'महाभारत-तात्पर्य निरण्य' (१२) 'भगवद् गीता भाष्य' (१३) 'भगवद्गीता तात्पर्य-निरण्य' (१४) 'भागवत् तात्पर्य निरण्य', (१५) 'ब्रह्म सूत्र भाष्य' (१६) 'ब्रह्म सूत्रानुभाष्य' (१७) 'ब्रह्मसूत्रानु-व्याख्यान निरण्य', (१८) 'प्रमाण लक्षण' (१९) 'कथा लक्षण' (२०) 'उपाधि खण्डन' (२१) 'मायावाद खण्ड' (२२) 'प्रपञ्च मिथ्यातानुमान खण्डन' (२३) 'तत्त्वाद्घोत' (२४) 'तत्त्व विवेक' (२५) 'तत्त्व-संस्थान' (२६) 'विष्णु तत्त्व निरण्य', (२७) 'तत्र सार सग्रह' (२८) 'कृष्णाभृत महाखण्ड', (२९) 'यति प्रखण्ड कल्प' (३०) 'सदाचार स्मृति' (३१) 'जयती निरण्य', अथवा 'जयती कल्प' (३२) 'यमक-भारत' (३३) 'नसिंह नख-स्तोत्र' (३४) 'द्वादश-स्तोत्र' ।

जयती के ग्रन्थ मालिका स्तात्र में ब्रह्म सूत्रानु-व्याख्यान निरण्य के स्थान पर स्यास पद्धति दिया गया है । आश्रेट क 'The Catalogue Catalogorum' में आर० जी० भण्डारकर द्वारा की गई सन् १८८२-८३ में बम्बई प्रदेश में संस्कृत पाण्डुलिपियाँ की आज के विवरण का उल्लेख आया है तथा उसमें कई ग्रन्थों की गणना की गई है जो ग्रन्थ मालिका स्तोत्र में नहीं गिनाये गये हैं । वे निम्नलिखित हैं-

'आत्मज्ञान प्रवेश टीका' 'आत्मोपदेश' टीका 'आय-स्तोत्र' उपदेश सहस्र टीका 'उपनिषद् प्रस्थान' ऐतरेयापनिषद् भाष्य टिप्पणी 'काठकापनिषद् भाष्य-टिप्पणी' 'कनोपनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'कौपीयक्युपनिषद् भाष्य टिप्पणी', 'खण्ड्युप टीका', 'गुरु स्तुति' 'गोविन्द भाष्य पीठक' 'गोविन्दाष्टक टीका' 'गौपादीय भाष्य टीका', 'छान्दोग्यापनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'तत्तिरीयापनिषद् भाष्य भाष्य टिप्पणी' 'तत्तिरीय ध्रुति वार्तिक टीका' 'त्रिपुटा प्रकरण-टीका' 'नारायणोपनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'याय विवरण' 'पञ्चीकरण-पञ्जिया विवरण' 'प्रश्नोपनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'बृहदारण्यक वार्तिक टीका' 'बृहज्जाबालोपनिषद् भाष्य' 'बृहदारण्यक भाष्य टिप्पणी' 'ब्रह्मसूत्र भाष्य टीका' 'ब्रह्मसूत्र भाष्य निरण्य' 'ब्रह्मा तद भक्ति रसायन' 'भगवद् गीता प्रस्थान' 'भगवद्गीता भाष्य विवेचन' 'माण्डूक्यापनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'मित भाष्य' 'रामान्तर तापनीय भाष्य', 'वाक्य सुधा टीका', 'विष्णु सहस्रनाम भाष्य' 'वेदात्त वार्तिक' 'शंकर विजय' 'शंकराचार्य अवतार कथा', 'शतश्लोक टीका' 'सहितोपनिषद् भाष्य' 'सहितापनिषद् भाष्य टिप्पणी' 'पट तत्त्व, सदाचारस्तुति स्तोत्र' 'स्मृति विवरण' 'स्मृति सार समुच्चय' 'स्वरूप निरण्य टीका' 'हरिमीमेस्तात्र टीका' ।

मध्व गुरुओं की उत्तराधिकार-सूची

भण्डारकर सन् १८८२-३ में संस्कृत पाण्डुलिपिया की खोज में गुरुधरा की मरण-तिथियों सहित उनके नाम देते हैं। इस प्रकार आनन्द तीर्थ या मध्व के उत्तराधिकारी शक ११२६ में पद्मनाभ तीर्थ बने तथा पद्मनाभ तीर्थ के पश्चात् शक ११३५ में नरहरि तीर्थ बने, माध्व तीर्थ ११५२ अक्षोभ्य तीर्थ ११६६, जय तीर्थ ११६० विद्याधिराज तीर्थ १२५४, कवीन्द्र तीर्थ १२६१, काशीश तीर्थ १२६५ रामचन्द्र तीर्थ १२६८, विद्यानिधि तीर्थ १३०६, रघुनाथ तीर्थ १३६४, रघुवय तीर्थ १४१६ रघूत्तम तीर्थ १४५७ वेदव्यास तीर्थ १४८१, विद्याधीश तीर्थ १४६३, वेदनिधि तीर्थ १४६७ सत्यव्रत तीर्थ १५६०, सत्यनिधि तीर्थ १५८२, सत्यनाथ तीर्थ १५६५, सत्याभिवन तीर्थ १६२८, सत्यपूरा तीर्थ १६४८, सत्यविजय तीर्थ १६६१ सत्यबोध तीर्थ १७०५, सत्यसन्निधान तीर्थ १७१६, सत्यवर तीर्थ १७१६ सत्यधाम तीर्थ १७५२, सत्यसार तीर्थ १७६३ सत्यपरायण तीर्थ १७८५ सत्यकाम तीर्थ १७६३, सत्येष्टि तीर्थ १७६४ सत्यप्रियपरायण तीर्थ १८०१ सत्यवित् तीर्थ १८८२ में जब Search for Sanskrit Mss (संस्कृत पाण्डुलिपिया की खोज) ग्रन्थ लिखा जा रहा था, जीवित थे। इस प्रकार मध्व (शक ११६८) से लेकर सत्यवित् तीर्थ (जा शक १८०४ अथवा सन् १८८२ में जीवित थे) तक पत्नीस गुरुधरा की सूची हमारे सम्मुख उपस्थित है। यह सूची बलगाँव और पूना में प्राप्त होने सूचिया के अनुसार बनाई गई थी। यह सूची बलदेव द्वारा रचित 'ब्रह्मसूत्र भाष्य के प्राक्कथन में दी गई सूची से भिन्न है। बलदेव निम्नलिखित सूची में देते हैं

मध्व, पद्मनाभ नहरि माधव अक्षाम्य, जयतीर्थ ज्ञानसिंह, दयानिधि, विद्यानिधि, राजेन्द्र, जयधम पुरुषोत्तमतीर्थ, ब्रह्माण्डतीर्थ, व्यासतीर्थ, लक्ष्मीपति, माधवेन्द्र ईश्वर। ईश्वर चैतन्य के गुरु थे। हम देखते हैं कि बलदेव द्वारा दी गई सूची जयतीर्थ तक सही है, लेकिन जयतीर्थ के पश्चात् बलदेव द्वारा दी गई सूची बलगाँव एवं पूना के मध्व मठा से प्राप्त दो सूचियों से पूरुण असंगत है। इन परिस्थितियों में हम बलदेव द्वारा दी गई गुरुधरा की सूची का स्वीकार करने में असमर्थ हैं—उसमें कई अर्थ असंगतियाँ भी हैं जिनके विस्तार में जाने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है।

मध्व की महत्वपूर्ण कृतियाँ

महाभारत-तात्पर्य निरुणय मध्व की यह रचना बत्तीस अध्यायों की है तथा छन्दबद्ध है। प्रथम अध्याय में मध्व अपने मत के अति संक्षिप्त सारांश से प्रारम्भ करते हैं। उसमें उनका कथन है कि चार वेद, पञ्चरात्र, 'महाभारत' 'मौलिक' रामायण' व 'ब्रह्मसूत्र' ही केवल प्रामाणिक श्रुति मूल पाठ हैं तथा जो कुछ भी उनके विरोध में

है वह असत्य माना जाना चाहिये । 'वैष्णव पुराण' मुख्यतः पंचरात्र के स्पष्टीकरण मात्र होने के कारण सत्य शास्त्र माने जाना चाहिये । मनु तथा अथर्व लागो द्वारा रचित स्मृति-साहित्य उसी सीमा तक सत्य है जहाँ तक वह वेदा, 'महाभारत' 'पंचरात्र' तथा 'विष्णु पुराण' के उपदेशों के विरोध में न हों ।^१ बौद्ध दर्शन जैसे अथर्व शास्त्र विष्णु ने असुरों को भ्रांति में डालने के हेतु से रचे तथा शिव ने भी विष्णु के आदेश से 'शिव शास्त्र' की रचना इसी हेतु से की । वे सब शास्त्र जो इस जीवन में अथवा मुक्ति के समय आत्मन् और ब्रह्मन् के तादात्म्य का बयान करते हैं असत्य हैं । विष्णु ही सच्चे भगवान हैं । जगत् का प्रवाह यथायथ है और वह जीव एवं ईश्वर जीव एवं जीव, जड़ एवं ईश्वर जड़ एवं जड़, तथा जड़ एवं जीव के पंचभेदों से समन्वित है ।^२ केवल देवता गण और श्रेष्ठ मानव ज्ञान एवं ईश्वरानुग्रह के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं साधारण मानव जन्म एवं पुनर्जन्म के चक्र में भटकते रहते हैं और निवृत्त लोग नरक से अभिशापित होते हैं । ज्ञानवा का तथा नित्य मुक्त जीवों को जन्म एवं पुनर्जन्म के चक्र में आवागमन नहीं करना पड़ता । मानव किसी भी परिस्थिति में मोक्ष की प्राप्ति नहीं कर सकते । अतः शाश्वत अभिशाप का सिद्धांत केवल मध्व ने ही प्रतिपादित किया है अथर्व किसी भारतीय दर्शन में नहीं । मानव जब ईश्वर का सब गुण गुणों से सम्पन्न तथा आनन्दमय एवं सर्वज्ञ मानकर उसकी उपासना करता है तब वह मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है । मोक्ष की अवस्था में भी जीवों में परस्पर व्यक्तिगत भेद विद्यमान रहते हैं तथा ईश्वर की पूजा एवं निष्काम भक्ति ही मुक्ति का एकमात्र माध्यम है । भक्ति के द्वारा ही मोक्ष सम्भव है, मुक्त जीव भी भक्ति के द्वारा मुख के चिरन्तन प्रवाह का उपभोग करते हैं भक्ति का यथा

^१ ऋग्वेद अथर्ववेद पंचरात्र च भारत

मूल रामायण ब्रह्म-सूत्रम् मान स्वतः स्मृतम् ।

—महाभारत-तात्पर्य निरणय १ ३० ।

अविच्छेदं तु यत् तु अस्य प्रमाणं तच्च नायथा
एतद् विच्छेदं यत् तु स्यात् न तन् मानं कथंचन
वैष्णवानि पुराणानि पांचरात्रात्मकत्वं

प्रमाणायेवम् भावाद्या स्मृतयाप्यनुकूलतः ।

—वही १ ३१-३२ ।

^२ जगत् प्रवाहं सत्योऽप्यपच भेद-समन्वितं
जीवशयोरभिदा च जीव भेद परस्परम्
जड़शयोरजड़ानां च जड़-जीव-भिदा तथा
पच भेदा इमे नित्या सर्वावस्थानु नित्यश
मुक्तानां च न हीयते तारतम्यं च सर्वदा ।

—वही अ० १ ६६-७१ ।

यह परिभाषा दी गई है कि वह उपासना के विषय की महानता की पूरा चेतना से युक्त भावना है^१ तथा उसे सावभौम समाधान माना जाता है। समस्त धार्मिक कृत्या का पालन भी एक व्यक्ति को नव में नहीं बचा सकता किन्तु 'भक्ति एक मनुष्य का निःकृष्ट पाप करने पर भी बचा सकती है। भक्ति के बिना श्रेष्ठ धार्मिक कृत्य भी पाप में परिणत हो जाते हैं किन्तु भक्ति से निःकृष्ट पाप भी एक मनुष्य को प्रभावित नहीं करते। ईश्वर केवल भक्ति से प्रसन्न होता है किसी अन्य बात से नहीं, तथा केवल वही माध प्रदान कर सकता है।

द्वितीय अध्याय में मध्व कहते हैं कि 'महाभारत-तात्पर्य निरूपण में उन्होंने 'महाभारत' के मुख्य उपदेशों का सारास देने का प्रयत्न किया है और 'महाभारत' का मूल पाठ उनके समय में सवथा दूषित हो गया है तथा 'महाभारत' स्वयं में तो कठिन है ही, लेकिन इन दूषित मूल पाठों के कारण उसके मूल तक पहुँचना और भी अधिक कठिन हो गया है। उनका आग्रह कथन है कि सही मूलपाठ को प्राप्त करने के लिए उन्होंने 'महाभारत' के मूल पाठ कई देशों से उपलब्ध किये, तथा इन विभिन्न मूलपाठों की तुलना करके ही उन्होंने भ्रम शास्त्रों एवं वदों के उपदेशों के अनुरूप 'महाभारत' के प्रमुख उपदेशों का निरूपण करने का प्रयत्न किया है।^२ मध्व के अनुसार 'महाभारत' एक अयाक्ति है जिसमें शुभ और अशुभ का मेषय बताया गया है शुभ का प्रतिनिधित्व पाण्डव करते हैं तथा अशुभ का प्रतिनिधित्व धृतराष्ट्र के पुत्र करते हैं। मध्व 'महाभारत' में दी गई कथा के क्रम का अनुसरण नहीं करते वे कई स्यामात्मक कथानकों का छाड़ देते हैं तथा पुराणों एवं रामायण में चुन चुन कथानकों का कथा में जोड़ देते हैं। इस प्रकार वे 'रामायण' के सारास तथा 'भागवत पुराण' में दी गई कृष्ण का कथा को महाभारत का अंग मानकर प्रस्तुत करते हैं। सामान्य कथा के निरूपण में भी वे नाम एवं अङ्गों की अति श्रेष्ठता पर बल देते हैं।

मध्य की इस कृति पर कई टीकाएँ की गई हैं, अर्थात् जनानन्द मठ द्वारा लिखी गई पन्था दापिका, वरदराज द्वारा लिखित महा-सुबाधिनी अथवा 'प्रकाश' वादिराज स्वामी का टीका विठलाचार्य सनु की टीका व्यास तीर्थ की टीका सत्याभिनव यति द्वारा लिखित दुषटाय प्रकाशिका महाभारत तात्पर्य निरूपण व्याख्या (जिस पदाथ

^१ भक्त्यर्थ्यायिन्विलायव भक्तिर माभाया केवला
मुक्तानाम् अपि भक्तिर हि नित्यानन्द-स्व-रूपिणा
पान-पूर्व-पर स्नहा नित्य भक्तिर इतीयते ।'

—महाभारत तात्पर्य निरूपण, १, १०६-७।

^२ शास्त्रात्तराणि सजानन् वदाश्चास्य प्रसादत
दादेशे तथा श्रयान् दृष्ट्वा चैव पृथग्विधान् ।

—वही, अध्याय २७।

दीपिका भी बहते हैं), श्रीनिवास की 'महामारत-तात्पय निणय-व्याख्या (जिसे 'माव चद्रिका भी कहते हैं) और महामारत-तात्पय निणयानुक्रमणिका' जो पद्य म सामाय सारास दने वाली एक छाटी सी रचना है। अय टीकाएँ कृष्णाचाय, लक्ष्मणसिंह तथा जयखण्डितसिंह द्वारा लिखी गई हैं।

भागवत तात्पय निणय म मध्व 'भागवत पुराण' के बारह स्कंधा से कुछ महत्वपूर्ण श्लोका का चयन करते हैं और प्रत्येक स्कंध' के चुने हुए अध्याया मे से चुने हुए श्लोका की टिप्पणिया को जोड़ देते हैं। इनमे नरतय नही है और कई अध्याय पूरत छोड़ दिए गए हैं व सक्षिप्त भी है तथा इस ढग से रक्षे गए हैं कि मध्व का द्वैतवादी मत 'भागवत की सत्य व्याख्या प्रतीत हो। वे कभी कभी अपने मत की पुष्टि अय पुराणो क निर्देशन द्वारा करते हैं और अत म 'भागवत की सत्य व्याख्या प्रतीत हो। वे कभी-कभी अपने मत की पुष्टि अय पुराणा के निर्देशन द्वारा करते है और अत म 'भागवत के सच्चे मत के रूप म अपने मत का सक्षिप्त सारास देत हैं। 'भागवत तात्पय निणय पर विभिन्न लेखको ने टीकाएँ लिखी हैं, इनमे स कुछ टीकाएँ हैं—'भागवत-तात्पय-व्यारया (जिसे तात्पय बोधिनी' भी कहते हैं), 'भागवत तात्पय निणय व्याख्या विवरण भागवत तात्पय निणय व्याख्या प्रबोधिनी,' 'भागवत-तात्पय निणय व्याख्या पद्य रत्नावली भागवत-तात्पय निणय व्याख्या-प्रकाश (श्रीनिवास लिखित गद्य म एक छाटी रचना), तथा जदुपति चनारि और वेद गमनारायणाचाय की 'भागवत-तात्पय निणय टीका।

मध्व की गीता तात्पय गद्य एव पद्य मे लिखा गई रचना है, जिसम मध्व के मत के अनुसार गीता का सार-तत्व दिया गया है। यह 'गीता के अठारह अध्याया का श्रमिक सारास है। इस सारास मे प्राय गीता से श्लोक उद्धृत किये गये हैं जिनके बीच बीच मे त्रम बद्धता लाने के लिए लघु गद्य मूल पाठ दिये गये हैं, जो कही तो व्याख्यात्मक है कही मध्व की व्याख्या की पुष्टि मे दिये गये 'पौराणिक तथा अय मूलपाठो का निर्देश करते हैं और कही गीता के श्लोका के प्रसंग एव प्रयाजन मे परिचय कराते हैं—वे कही कही शंकर द्वारा दी गई गीता की द्वैतवादी व्याख्या क विरोध मे गद्य मे विवेचन का उपनम भी करते हैं। तात्पय लगभग १४५० श्रया की रचना है जिस पर प्रसिद्ध मध्व लेखक जयतीथ ने टीका लिखी है, इस टीका का नाम 'मगवद् गीता तात्पय निणय व्याख्या अथवा 'यय दीपिका है। इस 'यय दीपिका पर तात्पय दीपिका-व्याख्या न्याय दीप किरणावली नामक टीका विठल सुत श्रीनिवासाचाय अथवा ताम्रपर्णी श्रीनिवासाचाय ने लिखी। मगवद्गीता-तात्पय पर कम से कम दस अय टीकाएँ भी

विवादास्पद महत्वपूर्ण समस्याओं की विवेचना करते हैं। इस प्रकार कुमारिल का अनुसरण करते हुए वे कहते हैं कि 'शास्त्र अपरिणेत्य' (अनुभववादी उद्गम के) होने के कारण पूर्णतः सत्य हैं। 'कर्मों' के अनुष्ठान के सम्बन्ध में उनका कथन है कि कम फल की इच्छा बिना इसलिए करते हैं कि शास्त्र ऐसा करने का आदेश देते हैं। केवल अधिकाधिक ज्ञान और बढ़ती हुई मक्ति की इच्छाएँ ही ऐसी इच्छाएँ हैं जिनका परित्याग नहीं करना चाहिये यदि 'कर्मों' में किसी फल की उत्पत्ति न हाता भी कम में कम उनसे ईश्वर का सत्पाप हागा क्योंकि शास्त्रों के आदेशों का पालन करके व्यक्ति ने ईश्वर के आदेशों का पालन किया है। वे शंकर के अद्वैतमत का भी खण्डन करते हैं तथा कहते हैं कि यदि ईश्वर मानव में प्रतिबिम्बित हा तो इस आधार पर प्रतिबिम्ब का मूल ईश्वर से एक रूप नहीं माना जा सकता। तथाकथित 'उपाधि' के कारण ब्रह्म और जीव में भेद बना रहता है। यह कहना भी [सही नहीं है कि जिस प्रकार जल का जल में मिश्रण हा जाता है उसी प्रकार मोक्ष के समय जीव का ईश्वर में लय हा जाता है क्योंकि जब जल का जल में मिश्रण हाता है तब भेद उत्पन्न हा जाता है—इसी भेद के द्वारा हम जल के अधिक संचयन की व्याख्या कर सकते हैं। अतः मोक्ष की अवस्था में जीव केवल ईश्वर के निकट आ जाता है, किंतु कभी अपने व्यक्तित्व का नहीं खोता। मोक्ष की अवस्था सबसे वाछनीय अवस्था है क्योंकि उसमें व्यक्ति समस्त शाक पूर्ण अनुभवों में मुक्त हा जाता है तथा उसमें कोई इच्छा शेष नहीं रहती। मोक्ष की अवस्था विभिन्न जीवों के व्यक्तित्व के अनुसार भिन्न भिन्न हाता है। मोक्ष की अवस्था में सामान्य तत्व यह है कि किसी भी मुक्त व्यक्ति का कोई दुःखमय अनुभव नहीं भागना पडता। मध्व यह सिद्ध करने के लिये भी बहुत परिश्रम करते हैं कि नारायण अथवा त्रिगुण महानतम या उच्चतम ईश्वर है। तीसरे अध्याय का निरूपण करते हुए वे कहते हैं कि इस अनादि जगत में एक कम भी अनेक जन्मों का उत्पन्न कर सकता है तथा कर्मों का संचित भण्डार किसी व्यक्ति का कभी भी अपने पूर्ण फल प्रदान नहीं कर पाता अतः यदि कोई व्यक्ति 'धर्म' करे ता भी अपने पूर्व कर्मों के कारण भाग्य में निखे फल से नहीं बच सकता, फलस्वरूप कम के परित्याग से कोई लाभ नहीं हा सकता। हेतु अथवा इच्छा से रहित 'कर्म' ही ज्ञान से सम्बन्ध स्थापित करता है तथा मोक्ष की ओर ले जाता है, अतः 'कर्म' के न करने मोक्ष से भी मोक्ष प्राप्त नहीं हा सकता। मध्व इस धारणा का खण्डन करते हैं कि तीर्थ स्थानों में मरने से मोक्ष का प्राप्ति की जा सकती है क्योंकि यह ता ब्रह्म ज्ञान द्वारा ही सम्भव हा सकता है। एक व्यक्ति का अपने 'भस्कारों' के वन से 'कर्म' करने पडते हैं। अतः अधिक विस्तार से यह बताना आवश्यक नहीं है कि इस ढंग से मध्व गीता की व्याख्या अपने मन की पुष्टि के लिये करते हैं और वे प्रायः यह प्रमाण करने का भी प्रयत्न करते हैं कि उनके द्वारा प्रतिपादित मत अथ 'पुराणा एवं उपनिषद्' के उपदेशों के अनुरूप हैं। मध्व की गीता की व्याख्या पर अनेक

रचनाएँ है राघवद्र की 'गीताथ सग्रह' राघवेद्र यति की 'गीता विवृति' विद्याधिराज भट्टापाध्याय की 'गीता विवृति' तथा जयतीथ की प्रमेय दीपिका जिम पर भाव प्रकाश' नामक एक अय टीका है। मध्व ने ब्रह्मसूत्र पर ब्रह्मसूत्र भाष्य नामक एक अय टीका लिखी। यह लगभग २५०० प्रया की एक छाटी रचना है, तथा टीका सक्षिप्त एव सवतात्मक है। उहाने अनुभाष्य नामक एक अय रचना भी लिखी जो 'ब्रह्मसूत्र' के प्रमुख विषया एव अभिप्राय का सक्षिप्त साराश है। इस पर भी जयतीथ अनन्त भट्ट चलारि नृसिंह राघवेद्रतीथ और शपाचाय ने टीकाएँ लिखी है। आनदतीथ के ब्रह्मसूत्र भाष्य पर तत्व प्रकाशिका नामक जयतीथ द्वारा लिखी गई एक टीका है। इस पर भी अनन्त टीकाएँ है रघूत्तम यति की तात्पय प्रकाशिका भाव बाध व 'तात्पय प्रकाशिका गत याय विवरण,' राघवद्र यति की 'भाव दीपिका व्यासतीथ की तात्पय चद्रिका जिम पर टीकाएँ हुई अर्थात् नेशव यति की तात्पय-चद्रिका प्रकाश तिम्मनाचाय (अथवा तिम्मपुर रघुनाथाचाय) की तात्पय चद्रिका 'याय विवरण' आर 'तात्पय चद्रिकादाहरण-याय विवरण। एसके अतिरिक्त तत्व प्रकाशिका पर अय टीकाएँ लिखी गई सत्यनाथ यति की 'अभिनव चद्रिका' श्रीनिवास का तत्व प्रकाशिका 'याख्याथ मजरी तथा वाक्याथ मुक्तावली। तात्पय चद्रिका पर गुरराज न अय टीका लिखी तथा तत्व प्रकाशिका पर तत्र दीपिका लिखी गई। मध्व के भाष्य पर जगन्नाथ यति (भाष्य दीपिका) विठलसुत श्रीनिवास (भाष्य टिप्पणी प्रमेय मुक्तावली) वालिराज (गुवथ दीपिका) ताअप्रणी श्रीनिवास और सुमतीद्र-नीथ द्वारा टीकाएँ लिखी गई। ब्रह्मसूत्र भाष्याथ सग्रह तथा ब्रह्मसूत्राथ नामक दो अय टीकाएँ भा है। मन्त्रक अनुभाष्य पर नृसिंह जयतीथ अनन्त भट्ट चलारि नृसिंह राघवद्रतीथ और शपाचाय ने टीकाएँ लिखा। मन्त्र ने ब्रह्मसूत्र पर अनुव्याख्यान नामक एक आर रचना लिखी। एस पर जयतीथ ने अपनी पजिका व याय मुधा म टीका की तथा जदुपति और श्रीनिवास ने भी टीकाएँ लिखा। इस पर ब्रह्मसूत्रानु-याख्यान 'याय सम्बन्ध दीपिका नामक एक अय टीका भा है। इनम स जयतीथ की 'याय मुधा बहुत् उत्तम अति चिद्विज्ञतापूर्ण रचना है। अनु-याख्यान पर रघूत्तम ने अपना याय सूत्र प्रदीप आर अनु-याख्यान टीका म टीका की है। 'याय मुधा पर भी कई लेखका न टीकाएँ लिखी। य टीकाएँ श्रीनिवासतीथ जदुपति विठलसुतानदतीथ केशव भट्ट (याय याख्याथ चद्रिका) रामचद्रतीथ कुण्ठगिरिसूरि विद्याधीन तिम्मनाथ वादिराज और राघवद्र यति द्वारा लिखी गई। श्रीपदराज न 'यायमुधापयास नामक टीका लिखी अनुव्याख्यान छाटी सी पद्य बद्ध रचना है जिसम ब्रह्मसूत्र का मुख्य तात्पर्य स्थिति का अथाय क्रम से अनुसरण किया गया है। मध्व का कथन है कि अपनी व्याख्या म उहाने केने के

१ बनीस अशरा का छद एक अय कहलाता है।

विश्वसनीय श्रुति पाठा एव तार्किक युक्तिया का अनुसरण किया है ।^१ व प्राक्कथन म आगे कहते हैं कि यद्यपि वे 'ब्रह्मसूत्र' पर भाष्य लिखे जा चुके हैं तथापि अपने मत का उचित रूप से स्पष्ट करने के हेतु से वे अनुव्याख्यान लिख रहे हैं । प्रथम अध्याय म वे कहते हैं कि ब्रह्मन् को निदिष्ट करने वाला 'आम्कार' जा गायत्री का अभिप्राय है वही सब वेदा का अभिप्राय है तथा हम उसे ज्ञात करना चाहिये । जा ब्रह्मन् को जानने का प्रयत्न करते हैं वे अपने इस प्रयास स ईश्वर का प्रसन्न कर लेते हैं, और उसका अनुग्रह से मुक्त हो जाते हैं । समस्त वस्तुआ, क्रियाआ वाल चरित और जीवा का अस्तित्व ईश्वर पर अवलम्बित है तथा उसकी इच्छा से उनका अस्तित्व मिट सकता है । ईश्वर अज्ञानी का ज्ञान प्रदान करता है तथा ज्ञानी को मोक्ष प्रदान करता है । मुक्त व्यक्ति के सब आनन्द का उद्गम स्वय ईश्वर ही है । सब बंधन यथाय है क्याकि उसका यथाय प्रत्यक्ष किया जाता है, काइ ऐसा साधन नहीं है जिसके द्वारा बंधन का मिथ्या सिद्ध किया जा सके क्याकि यदि उसके मिथ्यात्व के प न म कोई प्रमाण सम्भव है ता उनका अस्तित्व व हाना चाहिये और उनके अस्तित्व से अद्वैत मत नष्ट हो जायगा । केवल एक सत्ता स्वय का प्रमाण एव प्रमाण के विषय म विमक्त नहीं कर सकती । अत समस्त अनुभवा का यथाय मानना चाहिये । जो वस्तु व्यवहार के अनुरूप हा, उसे यथाय मानना चाहिये । अद्वैतवादी कहते हैं कि सत्ता तीन प्रकार की होती है, किन्तु व उसके लिय काई प्रमाण नहीं दे सकत । यदि जगत् वास्तव म अमत् होता तो वह किसी के हित को हानि कम पहुँचाता ? हम ब्रह्मन् का ही एक मान शुद्ध सत्ता नहीं मान सकते तथा जगताभास का मिथ्या नहीं मान सकते, क्याकि उसका अनुभव म कभी निषेध नहीं किया जा सकता । यदि हम जगत् का विशुद्ध असत् अथवा अस्तित्व से भिन्न जानना चाहिये, ता अमत् का भी ज्ञात करना पडेगा, किन्तु असत् का एक उदाहरण है अथवा भ्रम एक वस्तु का ऐसा आभास है जा वह स्वय म नहीं है । किन्तु स्वय तात्पर्य यह होगा कि आभास एक ऐसी सत्ता का हाना है जिसका अस्तित्व नहीं है तथा जिसकी परिमाणा दना भी सम्भव नहीं है । किन्तु ऐसी स्थिति 'दुष्ट अनन' का उत्पन्न करती है क्याकि अनेक सत्ताआ व अस्तित्व को एक अथ सत्ता पर निभर करना पडता है तथा इस सत्ता को किसी अथ पर निभर करना पडेगा, इत्यादि । किसी वस्तु का अस्तित्व उस पर निभर करता है जिसका निषेध न हा और उसके निषेध का न हाना किसी अथ अनुभव पर निभर करता है, इत्यादि । साथ ही, यदि शुद्ध भेद रहित सत्ता स्वय प्रकाश है ता वह अज्ञान स कैसे आच्छाद हो सकती है ? फिर जब तक अज्ञान के अस्तित्व को सिद्ध करना सम्भव नहीं है तब तब मिथ्यात्व व अस्तित्व का सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

^१ आत्म-वाक्यतया तेन श्रुति मूलतया तथा युक्ति-मूलतया चैव प्रामाण्य त्रिविध महत् ।

किन्तु 'अनु'यास्यान के सम्पूर्ण तक का देना यहाँ आवश्यक नहीं है, क्योंकि उसका अर्थ रूपान्तरण तब विवेकित किया जायगा जब 'अद्वैत सिद्धि' के विरोध में व्यासतीय द्वारा 'याय मजरी' में दी गई युक्तियाँ का उल्लेख आयगा ।

मध्व ने 'प्रमाण-लक्षण', तथा लक्षण, 'मिथ्यात्वानुमान खडन' 'उपाधि खडन', 'मायावाद खडन' 'तत्त्व सख्यान' तत्त्वोद्योत, तत्त्व विवेक विष्णु तत्त्व निष्णय, 'कर्म निष्णय' की भी रचना की ।^१ प्रमाण लक्षण पर कई टीकाएँ लिखी गई हैं जयतीय द्वारा 'याय कल्प लता' केशवतीय पाण्डुरंग, पद्मनामतीय और चण्डकेशव द्वारा सनास दीपिका एवं अर्थ टीकाएँ । जयतीय की 'याय कल्प लता' १४५० 'अर्थ' की रचना है उस पर दो अर्थ लेखकों द्वारा 'याय कल्प लता व्याख्या' नामक एक टीका लिखी गई है । उनमें से एक तो विद्याधीश यति क शिष्य है किन्तु दूसरी टीका का लेखक अज्ञात है । चण्डकेशवाचार्य द्वारा प्रवाधिनी और 'याय-मजरी' का अर्थ टीकाएँ भी हैं । मध्व तक से सम्बन्धित अर्थ रचनाएँ हैं—राघवन्द्र यति की 'याय मुक्तावली विजयीन्द्र की 'याय भौक्तिका माला' और वाणिराज की 'याय रत्नावली' । स्वयं जयतीय ने 'प्रमाण पद्धति' नामक रचना लिखी जिस पर अनेक टीकाएँ लिखी गई (आनन्द भट्ट वेदेश मिश्र विजयाद्र विठल भट्ट सत्यनाथ यति, नरसिंहतीय राघवेन्द्रतीय नारायण भट्ट जनादन भट्ट द्वारा तथा भाव नीपिका व पदाथ चन्द्रिका का अर्थ अज्ञात लेखकों द्वारा) । मध्व के कथा लक्षण पर पद्मनामतीय केशव भट्टारक और जयतीय द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'मिथ्यात्वानुमान खडन' पर जयतीय द्वारा कम से कम चार टीकाएँ रची गई जिनमें से चौथी मन्दार मजरी है । उपाधि-खडन पर कम से कम तीन टीकाएँ जयतीय अज्ञात भट्ट और श्रीनिवामतीय द्वारा लिखी गई । श्रीनिवासतीय एवं पद्मनामतीय दोनों ने जयतीय की 'उपाधि खडन व्याख्या-विवरण' नामक टीका पर टीकाएँ लिखी । मध्व के 'मायावाद खडन' पर जयतीय श्रीनिवामतीय केशवमिश्र अज्ञात भट्ट और पद्मनामतीय द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'तत्त्व सख्यान' पर जयतीय श्रीनिवासतीय अज्ञात भट्ट वैकुण्ठसूरि-सत्यप्रज्ञयति, सत्यप्रज्ञतीय मोद्गल-नरसिंहाचार्य तिममनाचार्य गुरुराज और यदुपति द्वारा टीकाएँ लिखी गई । जयतीय की टीका 'तत्त्व सख्यान विवरण' पर सत्यधर्म यति द्वारा टीका लिखी गई (सत्य धर्म टिप्पण) । मध्व के 'तत्त्वाद्यात' पर जयतीय, यदुपति वेदेगमिष्णु पद्मनामतीय श्रीनिवासतीय, नरपण्डित राघवेन्द्रतीय विजयीन्द्र गुरुराज (अथवा केशव भट्टारक) द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'तत्त्व विवेक' पर जयतीय अज्ञात भट्ट और श्रीनिवामतीय द्वारा टीकाएँ लिखी गई ।

^१ मध्व की ये दस रचनाएँ दश प्रकारण कहलाती हैं । किन्तु कभी कभी 'मिथ्यात्वानुमान' के स्थान पर 'ऋग्वेद ब्रह्म पत्रिका' की गणना की जाती है ।

'कथा लक्षण म मध्य विभिन्न प्रकार के मुनवाद ('वाद) के स्वरूप का मूल्या-
वन करते हैं तथा कुसवाद (वितडा) से उनका अन्तर स्पष्ट करते हैं। वाद एक ऐसा
सवाद है जा विभिन्न समस्याओं के स्पष्टीकरण के लिये गुरु और गिष्य के मध्य किया
जाता है अथवा तक द्वारा सत्य की खोज में अभिरुचि रखने वाले दा या अधिक
शिष्या व मध्य किया जाता है किंतु जब यह सवाद अहकार अथवा प्रतिस्पर्धा की
भावना स विवाद में विजय प्राप्त करने के लिये अथवा प्रसिद्धि प्राप्त करने के लिये
किया जाता है तब वह 'जल्प कहलाता है। कुसवाद अथवा वितडा' में सत्य मता
की अविश्वसनीयता सिद्ध करने के उद्देश्य से छलपूर्ण युक्तिया का प्रयोग किया जाता
है। एक सवाद में एक या अधिक समापति ('प्रतिनक) हो सकते हैं किन्तु ऐसे
व्यक्ति अथवा व्यक्तियों को पूरत पक्षपात रहित होना चाहिये। सभी सवाद श्रुति-
पाठा पर मध्य रूप स आधारित होने चाहिये तथा उन पाठा की छलपूर्ण युक्ति द्वारा
व्याख्या नहीं की जानी चाहिये।' मध्य की कथा लक्षण 'ब्रह्मतक' नामक रचना
पर आधारित प्रतीत हाती है। 'याम दशन के अनुसार 'वाद, 'जल्प और 'वितण्डा
न स्वरूप का निरूपण इस ऋति व प्रथम भाग म किया जा चुका है।^१

'तत्व सख्यान ग्यारह श्लोका की एक लघु पुस्तिका है जिसमें मध्य मत के कुछ
महत्वपूर्ण सिद्धांता का विवरण दिया गया है। इस प्रकार उसका कथन है कि दा
तत्व हैं—स्वतन्त्र और परतन्त्र, केवल विष्णु ही स्वतन्त्र है। परतन्त्र तत्व दा प्रकार के
हैं—भाव और अभाव। अभाव अथवा निषेध तीन प्रकार का होता है—उत्पन्न होने के
पूव अभाव (प्राग्भाव), विध्वंस व द्वारा अभाव (विध्वंसभाव), तथा सावभौम अभाव
(अत्यन्ताभाव)। फिर भाव-तत्व चेतन और जड हात हैं। चेतन सत्ताएँ पुन दा
प्रकार की हाती हैं—वे जो दु ख के सम्पक में हैं, तथा वे जो दु खा के सम्पक म नहीं हैं।
जा दु खा के सम्पक में हैं वे पुन दा प्रकार की हाती हैं अर्थात् जा मुक्त हैं, तथा जो
दु ख म हैं। जा दु ख म हैं वे पुन दा प्रकार की हाती हैं, अर्थात् वे जा मोक्ष के योग्य
हैं, तथा जो माय के योग्य नहीं हैं। अथ चेतन सत्ताएँ ऐसी हैं जो किमी भी काल
म माक्ष व योग्य नहीं होती। निवृष्ट मनुष्य, दानव राक्षस' और 'पिशाच किसी
भी काल म माक्ष के योग्य नहीं हाते। इनके दा प्रकार होते हैं अर्थात् वे जो 'मसार
पथ पर चन रते हैं किन्तु नक के भागी हैं। जड सत्ताएँ पुन तीन प्रकार की हाती हैं,

^१ श्री नागराज गर्मा न अपने 'Reign of reactism में टीकाकार जयनीय राधवेन्द्र
स्वामी और वदशतीय द्वारा दी गई सामग्री की सहायता लेकर 'कथालक्षण की
विषय वस्तु का सारांश दिया है।

^२ कथा व स्वरूप एक शास्त्राथ की अवस्थानो सम्बन्धी विषय पर देखिये खण्डन-
खण्डन खण्ड ५० २० बनारस १९१४।

नित्य, अनित्य तथा अशत नित्य एव अशत अनित्य । केवल दा ही नित्य हैं । 'पुराणा' का पवित्र साहित्य काल और 'प्रवृत्ति' नित्य एव अनित्य दानो हैं क्याकि स्वरूप मे पुराण काल व 'प्रवृत्ति' नित्य हैं किन्तु विकास की अवस्था म वे अनित्य हैं । अनित्य सत्ताएँ पुन दा प्रकार की हाती है—जिनकी सृष्टि हुई है (सद्विलिप्त) एव जिसकी सृष्टि नहीं हुई है (असद्विलिप्त) । 'असद्विलिप्त सत्ताएँ हैं महत्' 'अहम्' 'बुद्धि' 'मनस' इन्द्रियाँ, तन्मात्राएँ और पंचभूतिया । जगत तथा जगत की ममस्त वस्तुएँ सद्विलिप्त सत्ताएँ हैं । सृष्टि रचना का अर्थ है क्रियाया म प्रेरित हाना, अतएव सद्विलिप्त सत्ताएँ कई अवस्थाया मे से निवृत्ता हैं ईश्वर ही ममस्त वस्तुया और सब परिवर्तना का आंतरिक संचालक है । मध्व की तत्त्व विवेक 'तत्त्व सख्यान' के समान लघु रचना है जो केवल एक दर्शन 'प्रथा' की है तथा 'युनाधिक' उसी विषय का निरूपण करती है अत उसकी विषय सूची का सारास दना आवश्यक है ।

परन्तु तत्वाद्यात पद्य एव गद्य मे लिखी हुई कुछ बड़ी रचना है । वह इस प्रश्न को लेकर आरम्भ होती है कि मुक्त आत्माया म भेद हैं अथवा नहीं तथा मध्व कहते हैं कि मुक्त आत्माएँ ईश्वर से भिन्न हैं क्याकि व एक काल विशेष मे मुक्त हुई थी । उनका ईश्वर से भेद और अभेद नहीं हा सकता क्याकि ऐसा मानना अयहीन होगा । वेदान्तियो द्वारा दी गद् अनिवचनीय' की संकल्पना किसी उगाहरण पर आधारित नहीं है । मध्व अनिवचनीय क सिद्धांत का श्रुति पाठा की सहायता से खंडित करने म श्रम लगाते हैं और कहते हैं कि शंकर मतवादियो का तथाकथित मिथ्यात्व का सिद्धांत प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा अर्थापत्ति से सिद्ध नहीं किया जा सकता । यह मानने का कोद कारण नहीं है कि जगत के आभासा का निषेध (बाधक) नहीं किया जा सकता । व आगे कहते हैं कि यदि जगत मे सब कुछ मिथ्या होता तो यह आराप भी मिथ्या हागा कि जगत अनुभव म बाध्य हो जायगा । यदि जगत की बाध्यता मिथ्या है तो इसका तात्पर्य यह है कि जगतानुभव कभी बाध्य नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि जगताभास सत् से भिन्न है तथा सत् विषेय का तात्पर्य सत् के जाती प्रत्यय से है तो फिर सत्तायो के अनेकत्व का स्वीकार करना पड़ेगा क्याकि उनके बिना सत् का जाति प्रत्यय सम्भव नहीं है । किन्तु यदि सत् विषेय का अर्थ शुद्ध सत् है तो चूंकि शुद्ध सत् केवल ब्रह्म ही है अत उसका जगत से अंतर बुद्धि गम्य हागा और जगत की तथाकथित अनिवचनीयता सिद्ध नहीं होगी । यह कहा जाता है कि मिथ्यात्व वह है जा सत् एव असत् दाना से मिलदाण है किन्तु इसका तात्पर्य यह हागा कि जो अविलक्षण है वही सत्य है ।' किन्तु इस मायता के आधार

१ सद्विलक्षणत्व असद्विलक्षणत्व च मिथ्या

इत्यविलक्षणमेव सत्य स्यात् ।

—वही, पृ० २४२ (अ) ।

पर कारण अथवा कार्यो के अनन्तत्व अथवा अनुमान म आश्रय वाक्या की विविधता का मिथ्या कहकर त्याग देना पड़ेगा, तथा ज्ञान भी मिथ्या हा जायगा। ज्ञान मे विविधता का समावेश हाता है, ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय एक ही नही हो सकते। पुन यह मानना गलत है कि अनान ज्ञान के विषय अथवा ब्रह्मन् पर आश्रित रहता है क्यार्कि अनान सत्ता ज्ञान पर आश्रित रहता है। यदि ज्ञान के अवसर पर यह माना जाय कि विषया पर आश्रित अज्ञान दूर हा गया है, ता एक व्यक्ति क ज्ञान द्वारा विषय म निहित अज्ञान दूर हा जाने के कारण सभी व्यक्ति उस विषय को ज्ञात करने मे समथ हा जाने चाहिये। यदि घट का ज्ञात करने का अर्थ है घट म निहित अज्ञान का निराकरण होना, ता इस अनान क निराकरण से घटे का ज्ञान उन व्यक्तिया को भी हा जाना चाहिये जा यहाँ उपस्थित नहा है।¹ पुन यदि किसी विषय के ज्ञान द्वारा किसी अथ विषय म निहित अज्ञान का निराकरण हाता है ता घट के ज्ञान द्वारा अथ विषया का अज्ञान दूर हा जाता।

पुन एक जड पदार्थ वह है जा कभी ज्ञाता नही बन सकता। इस कारण से आत्मन् ज्ञाता होने क कारण कभी जड नही माना जा सकता। किन्तु अद्वैतवादिया क अनुसार आत्मन् ब्रह्मन् क समरूप होने के कारण गुण रहित है अतएव वह कभी ज्ञाता नही हा सकता और यदि वह ज्ञाता नही हा सकता ता वह जड पदार्थ के स्वरूप का ज्ञान चाहिये—लेकिन यह सम्भव है। आत्मन् एक मिथ्या ज्ञाता भी नही हो सकता, क्यार्कि 'अनिवचनीय के रूप मे मिथ्यात्व की सक्त्पना का लण्डन हो चुका है। यदि जडत्व का अर्थ है अप्रकाशत्व' ता हमे स्वीकार करना पड़ेगा कि आत्मन् भेदरहित होने के कारण स्वयं का अथवा अथ किसी वस्तु का प्रकाशित करने मे असमथ है, अतएव आत्मन् अप्रकाशक सिद्ध हो जायगा। आत्मन् स्वयं को प्रकाशित नही कर सकता वना वह अपन प्रकाश की क्रिया का स्वयं कर्त्ता एव विषय बन जायगा, जा असम्भव है। अथ विषय भी अद्वैतवादिया के अनुसार मिथ्या होने के कारण अप्रकाशित नही हो सकते। जबकि वे विषय ही नही है और केवल मिथ्या हैं, तो वे प्रकाशित कम हो सकते हैं? इस प्रकार अद्वैतवादी ब्रह्मन् के स्वयं प्रकाशकत्व स्वरूप की व्याख्या करने म अमफल रहते हैं। फिर यह युक्ति भी ठीक नहा है कि जा वस्तुएँ

¹ नहि ज्ञान ज्ञेययोर्एकाकारता नहि
अस्य घटाश्रयत्व ब्रह्माश्रयत्व वा
अस्ति पु गतमव हि तमानानेन
निवर्तते, विषयाश्रयचेद अज्ञान
निवर्तते तहि एकेन ज्ञातस्य घटस्य
अथअज्ञानत्व न स्यात् ।

काल एव दिक् से सीमित हैं वे मिथ्या है क्योंकि काल और प्रकृति' दिक् काल से सीमित नहीं है, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसा कि अद्वैतवादी चाहते हैं। (फिर यह युक्ति यदि ठीक नहीं है कि जो वस्तुएँ काल एव दिक् से सीमित हैं वे मिथ्या हैं, क्याकि काल और 'प्रकृति दिक् काल से सीमित नहीं हैं, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसा कि अद्वैतवादी चाहते हैं।) फिर यह युक्ति यदि ठीक भी मान ली जाय तो वे वस्तुएँ जो अपने स्वरूप एव लक्षण से सीमित है, फलत मिथ्या हो जाएँगी। इस प्रकार आत्माएँ मिथ्या सिद्ध हो जाएँगी, क्योंकि वे अपने लक्षणा मे एक दूसरे से भिन्न हैं।

इसके अतिरिक्त जगत सत्य एव तात्त्विक प्रत्यक्ष किया जाता है, और किसी ने उसको मिथ्या अनुभव नहीं किया है (सूय अथवा चंद्रमा की लघुता का प्रत्यक्ष एव ऐसा भ्रम है जो दूरी के कारण उत्पन्न होता है ऐसी अवस्थाएँ हमार द्वारा प्रत्यक्ष किये गये जगत के सम्बन्ध मे लागू नहीं होती)। कोई ऐसा तर्क नहीं है जो इस मत को आधार दे कि जगत अज्ञान की उपज है। पुन एव जादूगर और उसके जादू का साम्यानुमान जगत पर लागू नहीं किया जा सकता क्योंकि जादूगर अपने जादू की सृष्टि को प्रत्यक्ष नहीं करता और न वह उससे भ्रमित होता है। किंतु ईश्वर तो अपनी सृष्टि का प्रत्यक्ष करता है। अत जगत जादू या 'माया नहीं माना जा सकता, क्योंकि ईश्वर सब वस्तुआ का अपरोक्ष प्रत्यक्ष करता है। इस प्रकार माया के सिद्धांत को किसी भी दृष्टिकोण से क्या न विवेचना की जाय यह युक्तिपूर्ण नहीं सगता तथा उसके पक्ष मे कोई प्रमाण नहीं दिये जा सकते।

मध्य का आगे यह मत है कि ब्रह्म सूत्र भाग २ म न केवल विभिन्न अन्य दार्शनिक मतों का खंडन किया गया है बल्कि अद्वैतवादी सिद्धान्त का भी खंडन किया गया है। बौद्ध मत का खंडन वस्तुतः अद्वैतवादियों का भी खंडन है जो वास्तव मे प्रच्छन्न बौद्धों ने अतिरिक्त क्रुद्ध भी नहीं है।^१ सूयवादी' बौद्ध यह मानते हैं कि सत्य दो प्रकार का होता है, वह जो सम्यक्त अथवा सीमित अथवा व्यावहारिक महत्व का है, तथा वह जो परामथ' अथवा परम सत्य है। यदि कोई वस्तुआ के स्वरूप का सम्यक् विवेचन करे तो उनमे कोई सत्यता नहीं मिलेगी तथा जो सत्य के रूप मे प्रत्यक्ष किया जाता है वह केवल आभास है। पारमार्थिक सत्ता का अर्थ है सब आभास की

^१ न च निर्विणोप ब्रह्मवादिन शूयात् कश्चिद् विणोप
 तस्य निर्विणोप स्वयं भूतनिर्लेखरामर
 शूय तत्त्व विज्ञेय मनोवामोचरम् ।

निवृत्ति ।^१ निगुण ब्रह्म श्रीर बौद्धा के 'तूय मे कोई अंतर नहीं है । निगुण ब्रह्मन् स्वय प्रकाश व नित्य है, बौद्धा का 'तूय' मन श्रीर वाणी से अविनेय है, तथा निविज्ञाप स्वय प्रकाश व नित्य है । वह जडत्व, व्यावहारिकता, पीडा व दुःख समाप्ति व बधन के दापा का विरोधी है ।^२ वह वास्तव मे कोई सत् भावात्मक सत्ता नहीं है यद्यपि वह मव भावात्मक आभासा का आधार है श्रीर यद्यपि वह स्वय मे नित्य है, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से वह अनेक लक्षणो मे मासित होता है । वह न सत् है न असत् न शुभ है न अशुभ । वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसे कोई त्याग सके अथवा ग्रहण कर सके, क्याकि वह अक्षय 'तूय' है ।^३ इस सम्बन्ध मे यह कहा जा सकता है कि अद्वैतवादी भी सत् एव असत् नामक लक्षणा की सत्ता मे विश्वास नहीं रखत क्याकि उनक अनुसार ब्रह्मन् सब लक्षणा व गुणो से रहित है । बौद्धो के 'तूय' की मांति वह अनिबचनीय है यद्यपि समस्त पाप उसकी आर सनेत करता है । न ता गकर मता-वलवी श्रीर न 'तूय'वादी सत् अथवा भावात्मकता रूपी लक्षणा की सकल्पना में विश्वास रखते हैं । 'तूय'वादी शून्य' का एक लक्षण नहीं मानता । अत शंकर के अनुयायियो का मन लक्षणा एव गुणो से सम्पन्न सगुण ईश्वर की धारणा से सबया भिन्न है (समस्त प्रामाणिक श्रुति पाठा का सामान्य आशय सगुण ईश्वर ही है) । अद्वैतवादियो के मत मे ब्रह्मन् निरपेक्ष, भेद रहित है अत व अपने मत के पक्ष मे कोई युक्ति नहीं दे सकते क्याकि समस्त युक्तियो मे सापेक्षता एव भेद का पूव ग्रहण होता है । किसी सम्यक् युक्ति के अभाव मे तथा जगत की सत्यता के व्यावहारिक अनुभव के समक्ष, वस्तुत अद्वैतवादी मत को स्थापित करने का कोई साधन नहीं है । जगत के मिथ्यात्व को सिद्ध करने वाली सब युक्तियो जगताभास के अतर्गत ही आएगी, तथा स्वय मिथ्या हा जाएगी । यदि समस्त आत्माएँ एकरूप हातीं तो मुक्त श्रीर अमुक्त आत्माभ्रा मे कोई

^१ सत्य च द्विविध प्राक्त सम्वृतम् पारमार्थिक

सदृत व्यवहाय स्यान् निवृत्त पारमार्थिक

विचारमानेन सत्यचापि प्रतीयये यस्य सदृत ज्ञान व्यवहारपादाच्च यत् ।

—वही पृ० २४३ (घ) ।

^२ निविज्ञाप स्वय भूत निलोपमजरामर

'तूय' तत्वमविनेय मनावाचाम् अगाचर

जाडय-सदृत-दुःखात् पूव दाप विरोधि यत्

नित्य भावनया भूत तद् भाव योगिना नयेत्

भावाथ प्रतियागित्व वा न तत्वत

विश्वाकाराच सम्वत्थ यस्य तन् पद अपायम् ।

—वही पृ० २४३ (घ) ।

^३ नास्य सत्वमसत्व वा न दापो गुण एव वा

हेयापादेय रहित तच्छून्य पदम अक्षयम् ।

—वही पृ० २४३ ।

काल एव दिक से सीमित हैं वे मिथ्या है, क्योंकि काल और प्रकृति' दिक-काल से सीमित नहीं है, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसाकि अद्वैतवादी चाहते हैं। (फिर यह युक्ति यदि ठीक नहीं है कि जो वस्तुएँ काल एव दिक से सीमित हैं वे मिथ्या है, क्योंकि काल और 'प्रकृति' दिक काल से सीमित नहीं हैं, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसा कि अद्वैतवादी चाहते हैं।) फिर यह युक्ति यदि ठीक भी मान ली जाय तो वे वस्तुएँ जो अपने स्वरूप एव लक्षण से सीमित हैं, फलतः मिथ्या हो जाएँगी। इस प्रकार आत्माएँ मिथ्या सिद्ध हो जाएँगी, क्याकि वे अपने लक्षणा में एक दूसरे से भिन्न हैं।

इसके अतिरिक्त जगत सत्य एव तार्किक प्रत्यक्ष किया जाता है, और किसी ने उसको मिथ्या अनुभव नहीं किया है (सूय अथवा चंद्रमा की लघुता का प्रत्यक्ष एव ऐसा भ्रम है जो दूरी के कारण उत्पन्न होता है ऐसी अवस्थाएँ हमारे द्वारा प्रत्यक्ष किये गये जगत के सम्बन्ध में लागू नहीं होती)। कोई ऐसा तक नहीं है जो इस मत को आधार दे कि जगत अज्ञान की उपज है। पुन, एक जादूगर और उसके जादू का साम्यानुमान जगत पर लागू नहीं किया जा सकता क्योंकि जादूगर अपने जादू की सृष्टि का प्रत्यक्ष नहीं करता और न वह उससे भ्रमित होता है। किंतु ईश्वर तो अपनी सृष्टि का प्रत्यक्ष करता है। अतः जगत जादू या 'माया' नहीं माना जा सकता, क्योंकि ईश्वर सब वस्तुओं का अपरोक्ष प्रत्यक्ष करता है। इस प्रकार माया के सिद्धांत की किसी भी दृष्टिकोण से क्या न विवेचना की जाय यह युक्तिपूर्ण नहीं सगता तथा उसने पक्ष में कोई प्रमाण नहीं दिये जा सकते।

मध्व का आगे यह मत है कि ब्रह्म सूत्र भाग २ में न केवल विभिन्न अथ दार्शनिक मतों का खंडन किया गया है, बल्कि अद्वैतवादी सिद्धान्त का भी खंडन किया गया है। बौद्ध मत का खंडन वस्तुतः अद्वैतवादियों का भी खंडन है, जो वास्तव में प्रच्छन्न बौद्धों के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। 'सूयवादी बौद्ध यह मानते हैं कि सत्य दो प्रकार का होता है वह जो सम्वृत अथवा सीमित अथवा व्यावहारिक महत्व का है, तथा वह जो परामथ' अथवा परम सत्य है। यदि कोई वस्तुओं के स्वरूप का सम्यक् विवेचन करे तो उनमें कोई सत्यता नहीं मिलेगी तथा जो सत्य के रूप में प्रत्यक्ष किया जाता है वह केवल आभास है। 'पारमार्थिक' सत्ता का अर्थ है सब आभास की

* न च निर्विशेष ब्रह्मवादिन शून्यात् कश्चिद् विशेष
तस्य निर्विशेष स्वयं भूतनिर्लस्यरामर
शून्य तत्त्व विज्ञेय मनोवामाचरम् ।

निरृति ।^१ निगुण ब्रह्म और बौद्धा के 'शून्य' में कोई अंतर नहीं है । निगुण ब्रह्मन् स्वयं प्रकाश व नित्य है, बौद्धा का 'शून्य' मन और वाणी से अविशेष है, तथा निर्विणय स्वयं प्रकाश व नित्य है । वह जडत्व, व्यावहारिकता, पीटा व दुःख ममाप्ति व बंधन के दोषों का विरोधी है ।^२ वह वास्तव में कोई सत् भावात्मक सत्ता नहीं है, यद्यपि वह सब भावात्मक आभासा का आधार है, और यद्यपि वह स्वयं में नित्य है, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से वह अनेक लक्षणों में भासित होता है । वह न सत् है न असत् न गुण है न अगुण । वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसे कोई त्याग सके अथवा ग्रहण कर सके, क्योंकि वह अज्ञान शून्य है ।^३ इस सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि भद्वतवादी भी सत् एव असत् नामक लक्षणों की सत्ता में विद्वान् नहीं रखत, क्योंकि उनका अनुसार ब्रह्मन् सब लक्षणों व गुणों से रहित है । बौद्धा के 'शून्य' की भाँति वह अविशेषनीय है यद्यपि ममस्त जान उसकी धार संकेत करता है । न ता शक्य मता बनवी और न शून्यवादी सत् अथवा भावात्मकता रूपी लक्षणों की संकल्पना में विद्वान् रखत हैं । शून्यवादी शून्य का एक लक्षण नहीं मानता । अतः गणक के अनुयायियों का मन लक्षणों एव गुणों से सम्पन्न सगुण ईश्वर की धारणा से सदा भिन्न है (ममस्त प्रामाणिक श्रुति पाठा का सामान्य आशय सगुण ईश्वर ही है) । भद्वतवादियों के मत में ब्रह्मन् निरपेक्ष, भेद रहित है, अतः वे अपने मत के पक्ष में कोई युक्ति नहीं दे सकते, क्योंकि ममस्त युक्तियों में सापेक्षता एव भेद का पूर्व ग्रहण होता है । किसी सम्पत् युक्ति के अभाव में तथा जगत की सत्यता के व्यावहारिक अनुभव के समक्ष, वस्तुतः भद्वतवादी मत का स्थापित करने का कोई साधन नहीं है । जगत के मिथ्यात्व का सिद्ध करने वाली सब युक्तियाँ जगताभास के अंतर्गत ही आएँगी तथा स्वयं मिथ्या हो जाएँगी । यदि ममस्त आत्माएँ एकरूप होती तो मुक्त और अमुक्त आत्माओं में कोई

^१ सत्यं च द्विविधं प्राक्तं सम्भृतम् पारमार्थिकं
सर्वत्र व्यवहाय स्यान् निवृत्तं पारमार्थिकं
विचारमानेन सत्यं चापि प्रतीयते यस्य सर्वत्र ज्ञानं व्यवहारपादाच्च यत् ।

—वही पृ० २४३ (अ) ।

^२ निर्विणय स्वयं भूतं निर्लेपमजरामरं
शून्यं तत्त्वमविशेषं मनावाचाम् अगाधं
जाड्य-सर्वत्र-दुःखात् पूर्व दोष विरोधि यत्
नित्यं भावनया भूतं तद् भाव योगिना नयेत्
भावाय प्रतियोगित्वं वा न तत्त्वतः
विदवाकाराच्च सम्भृत्य यस्य तत् पद अनायम् ।

—वही, पृ० २४३ (अ) ।

^३ नास्य सर्वमसत्त्वं वा न दापा गुण एव वा
हेयापादेयं रहितं तच्छून्यं पदम अज्ञायम् ।

—वही, पृ० २४३ ।

नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि सब भद अज्ञान व कारण हैं तो ईश्वर अज्ञान रहित होने के कारण समस्त जीवों से अपने तादात्म्य का प्रत्यक्ष करेगा और इस प्रकार अनेक दुःखा का भागी बन जायगा, किन्तु 'गीता' का श्रुतिपाठ निश्चय पूर्वक यह बताता है कि ईश्वर स्वयं को साधारण जीवों से भिन्न प्रत्यक्ष करता है। दुःख की अनुभूति उपाधि जय सीमाप्राप्ति से उत्पन्न नहीं मानी जा सकती क्योंकि उपाधियाँ की विविधता व हान पर भी अनुभवकर्ता एक रूप बना रहता है। इसके अतिरिक्त ईश्वर सब उपाधियों से रहित होने के कारण सब प्राणियों के दुःख का बटाने की दृष्टि से उनके साथ अपनी समानता का प्रत्यक्षीकरण करने में उपाधि भङ्ग द्वारा बाधित नहीं हो सकता। 'ता यह मानते हैं, कि जीव एक ही है तथा सब भ्रामक धारणाएँ उसके कारण हैं वे गलत हैं, क्योंकि उसकी मूल्य हान पर समस्त भेदा की निवृत्ति हो जानी चाहिये। इस मत व पक्ष में भी वाइ प्रमाण नहीं है कि भेद एक जगत् व ग्राम्य की सकल्पना एक ही जीव की भ्रामक धारणा व कारण उत्पन्न हुई है। अतः शंकर मतावलम्बियों द्वारा माने गये अद्वैतवादा मत के पक्ष में कोई प्रमाण नहीं लिये जा सकते। इसलिये अब समय आ गया है कि माया-सिद्धान्त के समर्थक भाग खड़े हों, क्योंकि सब ईश्वर छलपूरण युक्तियाँ व श्रुति पाठों की अमत्य व्याख्या रूपी अधकार को विनीत करने के लिये आ रहा है।'

मध्व के 'म निरण्य' में मध्व अथवा शास्त्रीय वस्तुओं व स्वरूप का निरूपण किया है, जो पूर्व मीमांसा का विषय है। 'पूर्व मीमांसा' ईश्वर व अस्तित्व की न केवल लगभग उपक्षा करता है किन्तु उसका निषेध भी करता है। मध्व स्वयं सगुण ईश्वर के महान् समर्थक थे अतः व मीमांसा की प्रामाणिक ढंग से व्याख्या करना चाहते थे। उनके मत में इंद्र अग्नि आदि विभिन्न देवता विष्णु अथवा नारायण का प्रतिनिधित्व करते हैं। पूर्व मीमांसा ता समस्त गणानुष्ठानों के उद्देश्य व रूप में स्वर्ग की व्याख्या करके सतुष्ट हो गया था, पर मध्व के मत में स्वर्ग उद्देश्य था सम्यक् ज्ञान तथा ईश्वर के अनुग्रह द्वारा मोक्ष की प्राप्ति। व इस विचार का नापमान करते थे कि शास्त्रीय यज्ञ का अनुष्ठान स्वर्ग प्राप्ति व उद्देश्य में किया जाना चाहिये तथा व इस धारणा पर बल देते थे कि यज्ञ का अनुष्ठान बिना किसी हेतु व करण चाहिये उनके अनुसार उनका अनुष्ठान धार्मिक यादेश अथवा ईश्वरीय आदेश होने के लिये किया जाना चाहिये। उनका आगे मत था कि कार्यों के ऐस निष्काम पालन ही से ईश्वरानुग्रह की प्राप्ति के लिए मन शुद्ध किया जा सकता है। अनएव यज्ञ का निष्काम सम्पादन एक प्रकार से प्रज्ञान एवं ईश्वरानुग्रह की प्राप्ति का प्राथमिक चरण है तथा उसका उपसाधन है।

'पलायनं पलायध्वं त्वरया मायि दानव
सर्वज्ञा हरिर्प्रायाति तर्कगम-दरारिभिः।

अतः मदा की भाँति मध्व अद्वैतवादिया की अनन्त गुणसम्पन्न इश्वर की विराधी एव भेद रहित ब्रह्मन् की ममध्व युक्ति का खडन करन का प्रयत्न करत हैं। उनका भाग बयन है कि सत्यम् ज्ञानम् अनन्तम् ब्रह्म जस श्रुति पाठ जा हमे निगुण ब्रह्म का और प्रेरित करत हैं उन श्रुति पाठा मे गौण माने जान चाहिय जा द्वैतवादी स्वरूप के हैं। अनुमान के आधार पर अप्रसर होत हुए वे कहत हैं कि जगत काय रूप है अतः उसका कोई बुद्धिमान कारण अथवा निमाता होना चाहिय, और यह निर्माता इश्वर है। जगत का यह निर्माता अनिवायन सदनता एव सवत्किमत्ता सम्पन्न जाना चाहिए। मन्त्र सगुण' ब्रह्म के पक्ष म 'भागवत पुराण की माक्ष दते हैं। जहाँ श्रुति-पाठ ब्रह्म का निगुण कहते हैं वहाँ आगय यत् है कि ब्रह्म दुगुणा से रहित है। ब्रह्मन् सव विनापा मे रहित नहीं हा सकता, 'विनाप का निषेध करना स्वय एव विशेष है अतएव अद्वैतवादी उमका निषेध करेगे किन्तु वह उनका अनिवायत विनाप की स्वीकृति पर ही ले जायगा। फिर मध्व 'माया', 'मिथ्या व 'अनिवचनीय के विराध मे अपनी पुरानी युक्तियाँ देते हैं, तथा यह सकेत करते हैं कि मध्व निषेध नियम के अनुसार ऐसा काइ तत्व सम्भव नहीं है जा न सन्' हा और न अमत्' हा। वस्तुतः तथा कथित 'अनिवचनीय का काई उदाहरण नहीं दिया जा सकता। कभी कभी ऐसे भ्रम को जा बाधित हो चुका है, 'अनिवचनीय के उदाहरण के रूप म प्रस्तुत किया जाता है, किन्तु यह सबथा त्रुटिपूर्ण है, क्याकि भ्रम की स्थिति म इन्द्रिया द्वारा कोई वस्तु वास्तव मे दृष्येन्द्रिय के सम्पर्क म थी तथा जब भ्रम का व्याघात होना है तब व्याघात का अर्थ है यह पता लगाना कि वह वस्तु जा, वहाँ उपस्थित समझी गई थी वहाँ नहीं है। जिस वस्तु का-उदाहरण के लिय सप को गनती मे प्रत्यक्ष किया गया वह एक यथाथ वस्तु थी, लेकिन उसका अस्तित्व वहाँ नहीं था जहाँ उसे माचा गया था। यह कहना कि भ्रम 'मिथ्या है केवल इतना ही अर्थ रखता है कि भ्रम पूर्वक प्रत्यक्ष की गई वस्तु का वहाँ अस्तित्व नहीं है। केवल इम तथ्य का कि एक वस्तु भ्रम पूर्वक प्रत्यक्ष की गई थी-यह अर्थ नहीं हा सकता कि वह वस्तु वास्तव म सत् थी, और फिर उसकी असत्ता का व्याघात हा गया था, अतएव वह न सत् थी और न असत् थी। एकमात्र युक्ति सगत दृष्टिकोण ता यह है कि भ्रम-पूर्वक प्रत्यक्ष की गई वस्तु का प्रत्यक्षीकरण की दिशा मे अस्तित्व नहीं रखती थी अर्थात् वह 'असत् थी। जा रज्जु सप के रूप मे प्रत्यक्ष की गई थी याद मे जब सप का प्रत्यक्षीकरण लुप्त हा जाता है तब उसका व्याघात हा जाता है, किन्तु स्वय जगत कभी भी लुप्त हाता हुआ नहीं पाया गया है। इस प्रकार जगत के प्रत्यक्षीकरण मे तथा भ्रमक सप के प्रत्यक्षीकरण म काइ समानता नहीं है। इमके अतिरिक्त अनिवचनीय उमे बहते हैं जिमका विलक्षणता के कारण बखन करना बठिन हाता है परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि वह एक ऐसा तत्व है जो न सन् है और न अमन्। यद्यपि उसका यथेष्ट विवरण दिया जा सकता है तथापि हम उमके विवरण का समाप्त नहीं कर सकते। एक घट

एक ऋषि से भिन्न हाता है तथा केवल काल्पनिक शशशुग मे भी भिन्न हाता है अर्थात् एक घट एक सत् ऋषि से तथा एक असत् शशशुग स भिन्न हाता है पर इससे घट 'अनिवचनीय अथवा मिथ्या नहीं बन जाता । जसाकि ऊपर बताया जा चुका है घट सदसद् विलक्षण है किन्तु इस कारण से वह असत् नहीं हा जाता ।

फिर, 'सदसद् विलक्षण वाक्याग का अर्थ बहुत अस्पष्ट है । प्रथमत यदि उसका अर्थ है 'भेद का प्रत्यय तो यह अर्थ असंगत है । अद्वैतवादी मानते हैं कि केवल ब्रह्म ही का अस्तित्व है, अतएव यदि सत् और असत् के भेद का भी अस्तित्व है तो द्वैतवाद प्रतिकूलित हा जायगा । किन्तु उत्तर मे यह कहा जा सकता है कि द्वैतवाद का अभावकेवल केवल निम्न कोटि की सत्ता अर्थात् 'व्यावहारिक' सत्ता के रूप मे सम्भव है । परन्तु इस शब्द का अर्थ स्पष्ट नहीं है । उसका तात्पर्य एक ऐसे पदार्थ से नहीं हो सकता जा सत् और असत् दोनों स भिन्न हा, क्योंकि ऐसा पदार्थ तार्किक दृष्टि से असत्य है । यदि उसका अर्थ सापेक्षिक सत्ता से है तो फिर उच्चतम सत्ता की सकल्पना भी मानवी ज्ञान से प्रतिबन्धित होने के कारण सापेक्षिक ('व्यावहारिक') होनी चाहिये तथा इस पद को केवल भ्रामक प्रत्यक्षीकरण अथवा सामान्य प्रत्यक्षीकरण पर लागू करना सदेहपूर्ण होगा । द्वितीयत सदसद्विलक्षण पद का अर्थ ब्रह्म और जगत् का तादात्म्य भी नहीं हो सकता क्योंकि ऐम तादात्म्य का अघात हो सकता है । अद्वैतवादी न तो भेद की सत्ता का अभावकेवल सकते हैं और न जगत और ब्रह्म के पूर्ण तादात्म्य की सत्ता का ।

अद्वैतवादियों का यह मत कि सत्ता के विभिन्न स्तर हात हैं तथा उनमे स्वरूपत तादात्म्य व भ्रामास की दृष्टि से भेद है, तबतक स्थापित नहीं किया जा सकता जब तक कि सत्ता के स्तरों की सत्यता का स्थापित नहीं कर दिया जाता । वे मानते हैं कि जगत (जो निम्न स्तर की सत्ता है) ब्रह्म पर अध्यापित है अथवा ब्रह्म ने स्वयं को जगत के रूप मे अभिव्यक्त किया है किन्तु ऐसा कथन अशुद्धिपूर्ण है यदि जगत एव ब्रह्म का पूर्ण तादात्म्य है । फिर तो पूर्ण तादात्म्य वाक्यांश केवल एक समानार्थक पद हा जायगा, तथा इस रूप मे जिन श्रुति पाठों की व्याख्या की गई है वे भी समानार्थक हा जायेंगे । अद्वैतवादी यह युक्ति देते हैं कि सत्य ज्ञान अनन्तम् पद समानार्थक नहीं है क्योंकि उनके द्वारा उनके निषेधवाचक पदों का अपवजन हो जाता है । ब्रह्म का सत्य एव ज्ञान कहने का अर्थ यह है कि ब्रह्म असत्य एव अज्ञान नहीं है । लेकिन इस प्रकार की व्याख्या से उनका यह तर्क नष्ट हो जायगा कि समस्त श्रुति पदों की केवल एक ही साधकता (अर्थात् विगुद्ध भू रहित सत्ता का कथन) नहीं होती अपितु उनके द्वारा अर्थ गुणों का निषेध भी किया जा सकता है तथा ऐसी स्थिति मे इस मत का अघात हा जाता है कि सब श्रुति पदों की अन्तिम साधकता भेदरहित ब्रह्म के कथन मे निहित है । पुन जगत की अनिवचनीयता भ्रम के अशुद्धिपूर्ण

विश्लेषण पर आधारित है, अतएव यह कथन कि ब्रह्मन् की भेदरहितता जगत की भ्रामकता पर निर्भर करती है, अद्वैतवादिया द्वारा किसी सम्यक मुक्ति द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता। अद्वैतवादिया द्वारा जगताभास एव ब्रह्मन् का भेद चरम सत्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस दशा में भेद का प्रत्यय ब्रह्मन् के साथ सह अस्तित्व रखने वाली सत्ता बन जायगा। सिर सत् और असत् के मध्य भेद के प्रत्यय का वर्गीकरण करना आवश्यक है तथा जब तक यह नहीं किया जाय तब तक इस कथन मात्र में कोई अर्थ नहीं हागा कि जगताभास का ब्रह्मन् से अभेद भी है और भेद भी है। जा असत् से भेद रखता है उसे सत् कहा जाता है और जा सत् से भेद रखता है वह असत् अथवा काल्पनिक कहलाता है। असत् का कोई गुण नहीं होता, क्योंकि उसे किसी भी साधन से ज्ञात नहीं किया जा सकता, अतएव उसका सत् से भेद ज्ञात नहीं किया जा सकता क्योंकि किन्हीं दो सत्ताओं के भेद को ज्ञात करने के लिये हम उन दोनों सत्ताओं का पूरा ज्ञान होना चाहिये। कोई इस सम्बन्ध में तक नहीं कर सकता कि जगत् का एक वृक्ष से भेद है अथवा अभेद। पुन यदि 'सत्' का तात्पर्य भेदरहित परमसत्ता से है तो चूँकि ऐसे सत् एव किसी अर्थ वस्तु के मध्य के भेद में कोई गुण नहीं होता, अतः उस भेद का प्रत्यय बनाना सम्भव नहीं है। इस प्रकार हम किसी ऐसी वस्तु का प्रत्यय नहीं बना सकते जा सत् एव असत् दोनों से भेद रखती है यदि जगत असत् से भेद रखता है तो वह सत् होना चाहिये और यदि जगत सत् से भेद रखता है तो वह असत् होना चाहिये और यदि जगत सत् से भेद रखता है वह तो जगत् का होना चाहिये। मध्य निषेध के नियम के अनुसार भी ऐसी वाद सत्ता नहीं हो सकती जो न सत् हो और न असत्, विरोधी निराणयो के एक युग्म में एक निराणय सत्य होना चाहिये। इस प्रकार ब्रह्मन् एक ऐसी सत्ता है जा सवगुण-सम्पन्न है तथा जगत के स्रष्टा और नियन्ता के रूप में उसका निषेध नहीं किया जा सकता।

मध्य फिर प्रमात्रा में विवाद करते हैं जिनके मत में वैदिक वाक्यों का चरम आशय किसी कर्म का अनुष्ठान होना चाहिये। ऐसी दशा में वैदिक वाक्यों का आशय ब्रह्मन् की सत्ता की ओर संकेत करना कभी नहीं हागा, क्योंकि ब्रह्मन् मानवी कर्म का विषय नहीं बन सकता। मध्य के मत में सब वैदिक पाठों का उद्देश्य ईश्वर का योगदान करना है तथा यह बताना है कि जा कुछ ससीप मानवा की क्रिया द्वारा उत्पन्न किया जाता है वह अभीष्ट ईश्वर में पूर्व-स्थापित है। सब कर्मों में 'इष्टसाधनता (सुखमय हेतु) मन्त्रिहित हाती है न कि केवल क्रिया। मनुष्य द्वारा कोई ऐसा कार्य सम्पन्न नहीं किया जायगा जा उसके लिये स्पष्टतः हानिकारक हो। इस प्रकार यदि सब कर्मों का बल इष्टसाधनता पर होता है, तो फिर भीमासा मत का यह कथन असत्य है कि सब सम्भाव्य कर्मों का आशय 'वायता' है, 'इष्टसाधनता' के अन्तर्गत वायता का समावेश हो जाता है। सब कर्मों की चरम इष्टसाधनता ईश्वरानुग्रह

द्वारा मोक्ष की प्राप्ति करना है। अतः यह आवश्यक है कि सब यज्ञ कम भक्ति-भाव से सम्पन्न किये जाय क्योंकि भक्तिमय उपासना से ही ईश्वर के अनुग्रह का प्राप्त किया जा सकता है। कम निगम' ४०० श्रुतियों की एक छाटी सी रचना है।

'विष्णु तत्व निणय' में जो लगभग ६०० श्रुतियों की रचना की है—मध्व अनेक महत्त्वपूर्ण समस्याओं का विवेचन करते हैं। वे यह धारणा करते हैं कि वेद, 'महा भारत' पंचरात्र 'रामायण', 'विष्णु पुराण' तथा उनका अनुसरण करने वाले सब धर्म साहित्य प्रामाणिक शास्त्र (सद् प्रागम) माने जाने चाहिये। अथ मभी मूलपाठ जा उनके विरोध में जाते हैं वे अनुम शास्त्र (दुर प्रागम) माने जाने चाहिये तथा उनका अनुसरण करके ईश्वर के सत्य स्वरूप को जात नहीं किया जा सकता। ईश्वर न ता प्रत्यक्ष और न अनुमान द्वारा ज्ञात किया जा सकता है, केवल वेदा की सहायता से ही ईश्वर के स्वरूप को जात किया जा सकता है। वेदा की रचना किसी मानव के द्वारा नहीं की गई थी (अपौरुषेय) जब तक वेदा के अलौकिक उद्गम का स्वीकार नहीं कर लिया जाता तब तक धार्मिक कृतव्या की निरपेक्ष प्रामाणिकता स्थापित नहीं की जा सकती सब नतिव एवं धार्मिक कृत्य सापेक्ष बने रहेंगे। कोई भी भावी आदेश अज्ञान की अनुपस्थिति अथवा अमत्य ज्ञान की अनुपस्थित के सम्बन्ध में आस्वासन नहीं दे सकता न यह माना जा सकता है कि यह आदेश किसी सवन सत्ता के अग्रसर होते हैं क्योंकि एक सवन सत्ता के अस्तित्व का श्रुतियों के बिना ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह मान लेना भी युक्ति संगत नहीं है कि ऐसी सवन सत्ता हमें धाम्ना देने में अमिच्छि न रखती है। पर यदि हमारी ओर वेदा का किसी पुण्य से उत्पन्न नहीं माना जाता है तो हम किसी अथ भाग्यता स्वीकार करने को बाध्य नहीं होना पड़ता, वेदा का 'अपौरुषेय' उद्गम स्वयं सिद्ध है क्योंकि हम किसी ऐसे व्यक्ति को नहीं जानते जिसने उन्हें लिखा हो। उनकी उक्तियाँ साधारण उक्तियों से भिन्न हैं, क्योंकि हम पश्चादुक्त के रचियताओं का जानते हैं। वेद अपने स्वरूप में स्थित हैं तथा केवल महर्षियों के सम्मुख प्रकट किये गये हैं तथा उनकी सत्यता किसी अथ वस्तु पर निर्भर नहीं करती क्योंकि यदि हम ऐसा न मानें तो हमारे पास सत्यता की कोई निरपेक्ष कमीती गण नहीं रह जाती तथा अनवस्था दाप उत्पन्न हो जायगा। उनकी सत्यता किसी तक पर निर्भर नहीं करती, क्योंकि अच्छा तक केवल यही बता सकता है कि विचार प्रक्रिया में कोई ताकिक दोष नहीं है तथा स्वयं किसी वस्तु की सत्यता स्थापित नहीं कर सकता। चूंकि वेद अपौरुषेय हैं अतः उनमें ताकिक दोषों की अनुपस्थिति का प्रश्न उठता ही नहीं। समस्त सत्यता स्वयं सिद्ध होती है केवल असत्यता ही बाद के अनुभव से सिद्ध की जा सकती है। न हम यह कह सकते हैं कि यदि उक्तियों के एक स्वरात्मक शब्द उच्चारण काल में उत्पन्न होते हैं, क्योंकि उस दशा में उनकी पहले ज्ञात किये हुए शब्दों के रूप में पहिचान सम्भव होगी। ऐसी पहिचान समानता के

कारण उत्पन्न नहीं हो सकती, क्योंकि उस दशा में समस्त अभिज्ञानों को समानता के उदाहरण मानना पड़ेगा, और हम बौद्ध मत के समर्थक हो जाएँगे अभिज्ञानों को फिर भ्रामक मानना पड़ेगा। वदो की स्वतन्त्र-प्रामाण्यता का ही समस्त महत्वपूर्ण समस्याओं का निरपेक्ष निर्णायक स्वीकार करना पड़ेगा।^१ वेद मूलतः ईश्वर द्वारा प्रत्यक्ष किये गये थे, उसने उन्हें ऋषियों को प्रदान किया, जो प्रत्येक सृष्टि के प्रारम्भ में अपने पूर्व जन्म के उपदेशों का स्मरण रखते थे। अक्षर और शब्द भी नित्य हैं क्योंकि वे नित्य ईश्वर के मन में सदा उपस्थित रहते हैं अतः यद्यपि शब्द स्वर 'आकाश' में प्रकट होते हैं और वद उनके संगुटन से निर्मित है तथापि वे नित्य हैं। भीमासा का यह मत कि शब्दों की उपलब्धि क्रिया पर निर्भर करती है गलत है क्योंकि शब्द और उनके अर्थ पहले से ही निश्चित रूप से निर्धारित हैं, तथा केवल भौतिक सकेतों के माध्यम से व्यक्तियों द्वारा अर्थों की उपलब्धि की जाती है। जब एक वाक्य अर्थ की ओर सकेत कर देता है तब उसका प्रयोजन समाप्त हो जाता है, तथा उस वाक्य की सत्यता उसके अर्थ की उपलब्धि ही में निहित है। जब एक व्यक्ति उस अर्थ से परिचित हो जाता है तथा यह समझ लेता है कि उसमें सन्निहित निर्देश फलदायी होगा, तब वह उसके अनुसार क्रियाशील होता है किन्तु जब वह उस निर्देश का हानिकारक समझता है तब वह क्रिया से विमुख हो जाता है। समस्त व्याकरण एवं शब्दनाप शब्दों और उनके अर्थों के पूर्व स्थापित सम्बन्ध पर आधारित होते हैं तथा उसमें किसी प्रकार की क्रिया का समावेश नहीं होता है।

समस्त श्रुतियाँ नारायण का सचन एवं सब वस्तुओं का सृष्टा मानती हैं। यह मानना श्रुतिपूर्ण है कि श्रुतियाँ जीवों के ईश्वर के साथ तादात्म्य का घोषित करती हैं क्योंकि इस प्रकार के कथन का कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता।

ईश्वर के अस्तित्व का अनुमान द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में भी वसा ही सबल अनुमान उपस्थित किया जा सकता है। यदि यह कहा जाय कि जगत एक वाक्य है तथा उसका उसी प्रकार एक सृष्टा अथवा निर्माता होना चाहिये जिस प्रकार घट का निर्माता कुम्भकार होता है तब उत्तर में यह कहा जा सकता है कि समस्त निर्माताओं के शरीर होते हैं और चूँकि ईश्वर शरीर रहित है अतः ईश्वर सृष्टा नहीं हो सकता। इस प्रकार ईश्वर श्रुतियों के प्राप्तवचन ही से सिद्ध किया जा सकता है तथा श्रुतियों के अनुसार ईश्वर जीवों से भिन्न है। यदि किसी श्रुतिपात्र के द्वारा ईश्वर और जीव अथवा ईश्वर और जगत के तादात्म्य का

^१ विन्नेय परम ब्रह्म आपिका परमा श्रुति
घनादि नित्या सा तत्त्व विना ता त च गम्यत ।

सकेत मिलता प्रतीत होता है तो इस बात का प्रत्यक्ष अनुभव तथा अनुमान द्वारा व्याघात हो जाता है, अतएव इन पाठों की अद्वैतवादी व्याख्या असत्य ही जायगी। श्रुतियों किसी ऐसी बात का निर्देश नहीं कर सकती जिसका अनुभव द्वारा प्रत्यक्ष व्याघात हो जाय क्योंकि यदि अनुभव को असत्य माना जाय तो श्रुतियों की सत्यता का अनुभव असत्य हो जायगा। श्रुतियों का उपदेश अथ 'प्रमाणों' से अनुकूल होने पर अतिरिक्त बल प्राप्त कर लेता है और चूँकि सभी 'प्रमाण' भेद की सत्यता की ओर सकेत करते हैं अतः श्रुति पाठों की अद्वैतवादी व्याख्या को सत्य नहीं माना जा सकता। जब किसी अनुभव विशेष का अनेक अथ प्रमाणों के द्वारा व्याघात हो, तब वह अनुभव असत्य सिद्ध हो जाता है। इसी विधि से युक्ति रजत का मिथ्यात्व सिद्ध किया जाता है। जो वस्तु दूर से रजत के रूप में प्रत्यक्ष की गई थी उसका निकट निरीक्षण तथा हाथ के स्पर्श द्वारा बोध हो जाता है और इसी कारण से दूर से प्रत्यक्ष की गई युक्ति रजत का असत्य माना जाता है। जो अनुभव अनेक अथ प्रमाणों द्वारा बाधित होता है, उसे उसी कारण से दोष युक्त मानना चाहिये।^१ किसी प्रमाण का तुलनात्मक मूल्य उसके परिणाम अथवा गुण से आकांक्षा जा सकता है।^२ गुणात्मक प्रमाण दो प्रकार के होते हैं अर्थात् सापेक्ष (उपजीवक) तथा स्वतंत्र (उपजीव्य), इनमें से पश्चादुक्त को अधिक सबल मानना चाहिये। प्रत्यक्ष तथा अनुमान स्वतंत्र प्रमाण है, अतएव इनको उपजीव्य माना जा सकता है, पर श्रुति-पाठ प्रत्यक्ष एवं अनुमान पर आश्रित हैं अतएव उपजीव्य माने जाने चाहिये। सत्य प्रत्यक्ष अनुमान से पहले आता है और उससे श्रेष्ठ है क्योंकि अनुमान को प्रत्यक्ष पर आश्रित रहना पड़ता है अतः यदि श्रुति पाठों एवं प्रत्यक्ष में स्पष्ट विरोध हो तो श्रुति पाठों की व्याख्या इस ढंग से की जानी चाहिये कि इस प्रकार का कोई विरोध उत्पन्न न हो। अपने स्वरूप से सब प्रमाणों का आधार होने के नाते प्रत्यक्ष अथवा प्रत्यक्ष अनुभव उपजीव्य है, तथा इस कारण से सत्यता का दृढतर अधिकारी है।^३ अद्वैतवादी तथा द्वैतवादी श्रुति पाठों में से पश्चादुक्त को प्रत्यक्ष

^१ बहु प्रमाण विरुद्धाना दोषजयत्व नियमात् दोष जयत्व च बलव प्रमाण विरोधाद् एव ज्ञायते।

अदुष्टमिन्द्रिय त्वक्ष तर्कोऽदुष्टम् तथानुमा
 आगमोऽदुष्टवान्य च तादृक चानुभव स्मृत
 बलवत्-प्रमाणतश्च ज्ञेया दोषा न चायथा।

—वही पृ० ५६२ (४)।

^२ द्वि विधम् बलवत्त्वञ्च बहूत्वाच्च स्वभावतः।

—वही।

^३ मध्व यहाँ 'ब्रह्मतक' के अनुसार विभिन्न 'प्रमाणों' का उल्लेख करते हैं। 'प्रमाणों' का विवरण एक अथ भाग में दिया गया है।

प्रमाण का समर्थन प्राप्त है। यदि यह कहा जाय कि श्रुति पाठों का उद्देश्य प्रत्यक्ष से परे जाना है तथा विद्युद्ध सत्ता की प्रत्यक्ष द्वारा ही अनुभूति की जा सकती है ता यह बात फलित होती है कि द्वैतवादी पाठ साधारण प्रत्यक्ष के विरोध में होने के नाते इसी आधार पर अधिक प्रामाणिक मान जाने चाहिये कि वे प्रत्यक्ष से परे जाते हैं। अतः किसी भी दृष्टिकोण से देखने पर द्वैतवादी पाठों की श्रेष्ठता का अस्वीकृत नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त जब एक तथ्य विशेष को कई प्रमाणा द्वारा समर्थन प्राप्त होता है तो इससे उस तथ्य की सत्यता बलवती हो जाती है। यह तथ्य की ईश्वर जीवन और जगत से भिन्न है कई प्रमाणा द्वारा प्रमाणित होता है अतएव उसको चुनौती नहीं दी जा सकती, तथा समस्त वैदिक पाठों का अंतिम व नरम आशय इस तथ्य की घोषणा करना है कि भगवान् विष्णु उच्चतम सत्ता है। केवल ईश्वर की महानता व शुभत्व के ज्ञान द्वारा ही एक व्यक्ति उसकी भक्ति कर सकता है, तथा उसकी भक्ति और उसके अनुग्रह द्वारा ही वह जीवन के चरम लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। इस प्रकार ईश्वर एव उसके शुभत्व की घोषणा द्वारा श्रुति' हमारे लिये मोक्ष प्राप्त करवाने में सहायक होती है।

काई व्यक्ति किसी ऐसी वस्तु के प्रति आसक्त नहीं हो सकता जिससे वह अपने तादात्म्य का अनुभव करता है। एक सम्राट अपने प्रतिपक्षी को प्रेम नहीं करता अपितु वह उस पर आक्रमण करके उसे पराजित करने का प्रयत्न करेगा किंतु वही सम्राट उस व्यक्ति का अपना सब कुछ दे देगा जो उसकी प्रशंसा करे। अधिकांश श्रुति-पाठ ईश्वर को विविध विनोपणों एवं गतियों से सम्पन्न बताते हैं जिनकी अद्वैतवाद के आधार पर व्याख्या नहीं की जा सकती। अतः मध्व कहते हैं कि मव श्रुति' एव स्मृति' पाठों का चरम उद्देश्य परमेश्वर विष्णु की अनुत्तमता का कथन करता है।

किन्तु मध्व के प्रतिपक्षी यह युक्ति देने हैं कि परमसत्ता में विनोपणों का प्रतिज्ञापन भेद के प्रत्यय पर निर्भर करता है तथा भेद का प्रत्यय विशेषण और विनोप्य की पृथक्-पृथक् सत्ता पर निर्भर करता है। दो सत्ताओं के अभाव में भेद का प्रत्यय नहीं बन सकता, तथा भेद के प्रत्यय के अभाव में पृथक् पृथक् सत्ताओं का प्रत्यय नहीं बन सकता इस प्रकार ये दोनों प्रत्यय परस्पर अयो-याश्रित प्रत्यय हैं अतएव तार्किक दृष्टि से अभाय है।¹ उत्तर में मध्व कहते हैं कि उपयुक्त युक्ति अभाय है क्योंकि वस्तुएँ स्वयं भेद स्वरूपी हैं। यह कहना युक्तिमग्न नहीं है कि भेद निरर्थक है क्योंकि उनका अनुभव वस्तुओं के सम्बन्ध में ही हो सकता है, कारण यह है कि जिस प्रकार अमेद का

¹ न च विनोपण-विनोध्यतया भेद सिद्धि विनोपण विनोप्य भावश्च भेदापेक्ष धर्मि-प्रतियोग्यपेक्षया भेद सिद्धिर्भेदापेक्ष च धर्मिप्रतियागित्वमिव यो-याश्रयतया भेदस्या युक्ति ।
-विष्णु तत्र विनिराय, पृ० २६४ ।

स्वतन्त्र अर्थ है उसी प्रकार भेद की अनुभूति भी भवत हो जाती है। यह साचना गलत है कि पहले तो हमें विभिन्न वस्तुओं का उनकी अभेदता में ज्ञान हाता है और उसके पश्चात् भेदों की अनुभूति होती है अपितु वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करना ही भेद का प्रत्यक्षीकरण करना है। अभेद भी उतना ही सरल एवं विश्लेषण गम्य है जितना अभेद। अभेद का प्रत्यय भी सरल है फिर भी तादात्म्य के सम्बन्ध के रूप में उसकी अभिव्यक्ति की जा सकती है—यथा ब्रह्मन् एव जीव के तादात्म्य के रूप में, जसा कि अद्वैतवादी कहते हैं। उसके समान ही भेद का प्रत्यय सरल है यद्यपि उसकी अभिव्यक्ति दो सत्ताओं के सम्बन्ध के रूप में की जाती है। यह सत्य है कि संशय एवं भ्रम की स्थिति में हमें भेद के प्रत्यय को स्थगित करना पड़ता है किन्तु वही स्थिति में हम अभेद का प्रत्यय को भी स्थगित करना पड़ता है। किसी वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करने का अर्थ उसके अभेद अथवा तादात्म्य का प्रत्यक्षीकरण करना नहीं है वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण करना तथा इस विलक्षणता ही में भेद का स्वरूप निहित है।^१ उसका भेद यह कथन वस्तु के स्वरूप का लक्षित करता है क्योंकि यदि ऐसा न हाता तो उक्त वस्तु के प्रत्यक्षीकरण से हमें अर्थ वस्तुओं से उसकी पृथक्ता एवं भेद की अनुभूति नहीं हो पाती। यदि वस्तु के प्रत्यक्षीकरण के साथ ही ऐसा भेद का अनुभूति नहीं होती तो एक व्यक्ति स्वयं का घट अथवा वस्त्र से सम्भ्रात कर देना, किन्तु ऐसा सम्भ्राति कभी नहीं होती क्योंकि ज्याहि घट का प्रत्यक्षीकरण हाता है त्याही उसका अर्थ सभी वस्तुओं से भिन्न भी प्रत्यक्ष किया जाता है। अतः भेद प्रत्यक्ष की गई वस्तुओं के स्वरूप के रूप में अनुभूत किया जाता है संशय केवल उही स्थिति में उत्पन्न हाता है जिनमें कुछ समानता हो, किन्तु अर्थ अधिष्ठान स्थिति में एक सत्ता में अर्थ सत्ताओं से भेद की अनुभूति उस सत्ता के प्रत्यक्षीकरण के साथ ही हा जाती है। जिस प्रकार अनेक वस्तुओं को एक दृष्टि से देखने पर उनका एक सामान्य ज्ञान हा जाता है, उसी प्रकार भेद का ज्ञान भी सामान्यतः हो जाता है यद्यपि उक्त वस्तु का अर्थ वस्तु विशेष से विशेष भेद प्रत्यक्षीकरण के तुरन्त साथ ही ज्ञान नहीं हो पाता। जब अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण किया जाता है तब हमें यह प्रत्यक्षीकरण मा करते हैं कि प्रत्येक वस्तु भिन्न है यद्यपि प्रत्येक वस्तु का अर्थ वस्तु में भेद तत्काल अनुभूत नहीं हा पाता। अतः हमें इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भेद का प्रत्यक्षीकरण इकाया की श्रेणी के रूप में अनकता का पूर्व प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर करता है जिस पर भेद का प्रत्यय अध्यागमित रहता है। वस्तुओं अथवा अद्वैतवादी भी जा प्रत्यक्ष सत्ता का ब्रह्मन् से

^१ पदाथ स्व रूपत्वाद् भेदस्य न च घमि प्रतियाग्यपभया भेदस्य स्वरूपत्वगम्यवत् स्वरूपम्यव तथावत् स्व रूप सिद्धा व तदसिद्धिश्च जावन्वरक्य वन्त सिद्धव भेदस्य स्व रूप ज्ञान एव सिद्धि प्राय सत्ता विलक्षण हि पन्थाय स्व रूप दृश्यते।

भिन्न मानन है इस बात का निषेध नहीं कर सकते कि प्रत्येक सत्ता के प्रत्यक्षीकरण में उसके विनाय स्वरूप एवं विलक्षणता का प्रत्यक्ष किया जाता है। इस प्रकार अद्वैतवादी भ्रम के प्रत्यक्षीकरण को जिम अन्त्या-याश्रित तत्त्व में सम्बंधित करते हैं वह दापमय है तथा अन्त्या है यदि एक वस्तु अपने स्वरूप की अस्मिन्व्यक्ति के साथ साथ अपना भेद विनाय एवं विदग्धता की अस्मिन्व्यक्ति नहीं करेगा तो ममस्त वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण एकरूप हो जायगा। इसके अतिरिक्त प्रत्येक भेद का अपना विलक्षणस्वरूप होता है एक घट में भ्रम एक वस्त्र में भेद का समान नहीं होता। इस प्रकार भेद का प्रत्यक्षीकरण अत्रैव नहीं माना जा सकता, यह कहना कि जिस वस्तु का प्रत्यक्ष वैध रीति से हुआ है वह मिथ्या है अनुभव का चुनौती देना है, तथा अन्त्या है। गुक्ति रजत का आभास प्रत्यक्षीकरण का मिथ्या इसलिए माना जाता है कि उमका एक अधिक सबल प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा व्याघात होता है। कोई हृत्वनुमानिक तत्त्व वैध प्रत्यक्षानुभव की सत्यता का चुनौती देने की क्षमता नहीं रखता। कोई भी द्विधात्मक तत्त्व प्रत्यक्ष, अपराध अनुभव की अर्धप्रता सिद्ध नहीं कर सकता। इस तत्त्व के अनुमान वस्तुओं के भेद का निषेध करने वाली ममस्त युक्तियाँ का श्रुति पाठा प्रत्यक्ष तथा अन्त्या युक्तियाँ द्वारा व्याघात हो जाता है, जो भेद की सत्यता का चुनौती देते हैं उनकी युक्तियाँ स्वरूप में मन्था छलपूर्ण हैं। यह कहना निरर्थक है कि यद्यपि हमारे व्यावहारिक अनुभव में भ्रम की अनुभूति होती है तथापि पारमार्थिक सत्ता में कोई भेद नहीं है। यह पढ़ने ही प्रशंसित कर दिया गया है कि मिथ्यात्व की सत् एवं असत् दोनों से भिन्न बनाकर परिभाषा देना अशुद्ध है। असत् का अनुभव के लिये मूल्यहीन बताना और उमका निषेध करने का प्रयत्न करना अशुद्ध है, क्योंकि चाहे उमका अनुभव हो अथवा न हो उमका निषेध करने की आवश्यकता नहीं है। किसी वस्तु का असत् में भेद असत् के ज्ञान के बिना ज्ञात नहीं किया जा सकता। गुक्ति में रजत के आभास का सत् और असत् से भिन्न नहीं कहा जा सकता क्योंकि रजत के आभास का गुक्ति में अस्मित्व माना जाता है यहाँ यह युक्ति नहीं दी जा सकती कि रजत के आभास का अनुभूति हुई थी अतः उसका अस्तित्व नहीं हो सकता। असत् का सत् के रूप में प्रत्यक्षीकरण करने का अर्थ है एक वस्तु का दूसरी वस्तु में प्रत्यक्षीकरण। यही भ्रम का स्वरूप है। यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि अद्वैतवादियों द्वारा यह स्वीकार किया गया है कि वास्तविक अस्तित्व न रखते हुए भी अनिर्वचनीय का प्रत्यक्षीकरण किया जा सकता है। यह भी नहीं माना जा सकता कि ऐसा प्रत्यक्षीकरण स्वयं अनिर्वचनीय होता है, क्योंकि उस अवस्था में 'दुष्प्र' अज्ञान का दाप उत्पन्न हो जायगा—पहला अनिर्वचनीय दूसरे पर निर्भर करेगा तथा दूसरा तीसरे पर इत्यादि। यदि रजत का आभास अपने स्वरूप से ही 'अनिर्वचनीय' होता तो उमका उस रूप में प्रत्यक्षीकरण हो जाता तथा भ्रम का निराकरण हो जाता, क्योंकि यदि प्रत्यक्षीकरण के समय रजताभास को 'अनिर्वचनीय' के रूप में ज्ञात किया जाता तो प्रत्येक व्यक्ति को

यह अनुभूति हो जाती कि वह भ्रम का अनुभव कर रहा है। 'मिथ्या' शब्द का अर्थ अनिवचनीय नहीं होता उसका अर्थ हाना चाहिये अनस्तित्व। ऐसी कोई वस्तु नहीं हो सकती जो न सत् है और न असत् है प्रत्येक व्यक्ति यह प्रत्यक्षीकरण करता है कि वस्तुएँ या तो सत् हैं अथवा नहीं हैं, किसी ने भी ऐसी वस्तु का प्रत्यक्षीकरण नहीं किया है जो न तो सत् है और न असत् है। इस प्रकार तथाकथित 'अनिवचनीय' की मायता तथा असत् का प्रत्यक्षीकरण दोनों समान रूप से अभाव्य हैं, भेद का प्रत्यक्षीकरण माय है तथा अद्वैतवादी मत खण्डित हो जाता है।

श्रुति भी जीवा और ब्रह्मन् के भेद का स्वीकार करती है, यदि श्रुति पाठ भी असत्य है तो फिर श्रुति के आधार पर अद्वैतवाद का उपदेश देना निरर्थक है। श्रुतियों के आधार पर हम मानना पड़ता है कि ब्रह्मन् महानतम और उच्चतम है क्योंकि समस्त माय श्रुतियों का आशय इसी दृष्टिकोण की स्थापना करना है—कोई भी एक क्षण के लिये यह नहीं सोच सकता कि वह ब्रह्मन् से एकरूप है, कोई यह अनुभव नहीं करता कि 'मैं सबज्ञ हूँ मैं सबशक्तिमान हूँ मैं समस्त दुःखों व दोषों से रहित हूँ' इसके विपरीत हमारा सामान्य अनुभव इसका ठोका विरोध है तथा वह अनुभव असत्य नहीं हो सकता क्योंकि उसकी असत्यता का कोई प्रमाण नहीं है। श्रुतियाँ स्वयं कभी आत्मा और ब्रह्मन् के तादात्म्य की घोषणा नहीं करती तथाकथित तादात्म्य सूचक पाठ (तत्त्वम् अस्ति—यह तू है) ऐसे उदाहरणों सहित उद्धृष्ट किया गया है जिन सबका संकेत अद्वैतवादी मत की ओर ही है। प्रत्येक तादात्म्य सूचक पाठ के प्रसंग में दिया गया उदाहरण उसका यथाथ आशय प्रदर्शित करता है अर्थात् वह ब्रह्मन् और जीवा के भेद का स्वीकार करता है। जब यह कहा जाता है कि एक के ज्ञान लेने पर सभी का ज्ञान हो जाता है तब तात्पर्य यह है कि ज्ञान का प्रमुख विषय एक ही है अथवा एक ही सबका कारण है, उसका यह तात्पर्य नहीं है कि अथ सभी वस्तुएँ मिथ्या हैं। क्योंकि यदि एक ही सत्य होता और अथ सभी वस्तुएँ मिथ्या होतीं तो हम यह आशा करते कि सत्य के ज्ञान से सब मिथ्यात्व का ज्ञान फलित होगा—ऐसी बात असम्भव है (नहि सत्याज्ञानेन मिथ्याज्ञानम् भवति)। यह नहीं कहा जा सकता कि श्रुति के ज्ञान द्वारा रजत व ज्ञान की प्राप्ति होती है क्योंकि यह दोनों ज्ञान भिन्न हैं। एक व्यक्ति यह ज्ञान कर लेने पर ही कि यह रजत नहीं है, श्रुति का ज्ञान कर पाता है जब तक वह रजत (जो मिथ्या है) का ज्ञान करता है तब तक वह श्रुति (जो सत्य है) को ज्ञान नहीं कर पाता। किसी वस्तु का ज्ञान करने से उस वस्तु का निषेध का ज्ञान नहीं होता। एक वस्तु के अनस्तित्व के ज्ञान से पूर्व किसी अथ स्थान पर उसके अस्तित्व का ज्ञान होना आवश्यक है। लागो भी यह कहने की प्रथा है कि जब सबसे महत्वपूर्ण एवं सबसे आवश्यक वस्तु ज्ञान करली जाती है तब अथ सभी वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त हो जाता है उदाहरण के लिये जब कोई गांव का जाग निघा है। जब कोई पिता

को जान लेता है तब वह कह सकता है कि वह पुत्र को भी जान गया है, 'ओह ! मैं उसे जानता हूँ, वह अमुक व्यक्ति का पुत्र है मेरा उससे परिचय है,' किसी व्यक्ति को पात कर लेने पर हम उसके सदृश अथ व्यक्तियों को ज्ञात करने का दावा कर सकते हैं, एक स्त्री को जान लेने पर कोई कह सकता है 'आह ! मैं स्त्रियाँ को जानता हूँ !' श्रुति पाठ ऐसे ही उदाहरणों के आधार पर यह घोषणा करते हैं कि एव को ज्ञात कर लेने पर सभी का ज्ञान प्राप्त हो जाता है। यह कहने का कोई कारण नहीं है कि इस प्रकार की उक्तियाँ ब्रह्मन् के अतिरिक्त सभी वस्तुओं के मिथ्यात्व की घोषणा करती हैं। जब श्रुतिपाठ यह घोषणा करते हैं कि मिट्टी के एक पिण्ड को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के बतना को ज्ञात कर लेते हैं तब उनका आशय केवल समानता से है, क्योंकि ऐसा तो नहीं हो सकता कि सभी मिट्टी के बतन एक ही मृत्तिका पिण्ड से 'निर्मित' होते हैं श्रुति पाठ यह नहीं कहता है कि मृत्तिका को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के बतना का ज्ञात कर लेते हैं, उसका यह कथन है कि मृत्तिका पिण्ड को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के बतना को ज्ञात कर लेते हैं। एक मृत्तिका-पिण्ड तथा अथ समस्त मिट्टी के बतना की समानता ही उक्त श्रुति पाठ को 'यायोचित सिद्ध' करती है। वाचारम्भणम् शब्द से उत्पन्न मिथ्यात्व नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो 'नामधेय' शब्द अप्रयोज्य होता। अतः हमारा यह निष्कर्ष है कि श्रुतियाँ कहीं भी जगत के मिथ्यात्व की घोषणा नहीं करती इसके विपरीत वे जगत को मिथ्या मानने वाले मत की निन्दा से भ्रात प्रात हैं।^१

परम आत्मन् या ब्रह्मन् सत्तत्र, सबज्ञ, सयशक्तिमान् एव आनन्दमय है जबकि जीवात्मन् स्वरूप म यद्यपि उसके समान है तथापि सदा उसके नियंत्रण में रहता है अल्पज्ञ एव अल्प शक्तिमान है। यह मानना गलत है कि आत्मन् एक है किन्तु मिथ्या उपाधि के कारण अनेक भासित होता है यथा यह सकल्प करना असम्भव है कि आत्मन् का द्रुति से अनात्मन् के रूप में सकल्पित किया जा सकता है। चमत्कार के द्वारा यथाथ वस्तुओं के अनुकरण म मिथ्या आभास की तथाकथित सृष्टि यथाथ वस्तुओं के अस्तित्व के कारण ही सम्भव हो सकती है, यथाथ वस्तुओं के आधार पर ही मिथ्या भ्रम भासित होते हैं। स्वप्न भी यथाथ अनुभवों के आधार पर घटित होते हैं तथा उनका अनुकरण करत हैं। स्वप्न सृष्टियाँ अद्वैतना 'वासना' की क्रिया के द्वारा ही सम्पन्न हो सकती हैं किन्तु यह मानने का कोई कारण नहीं है कि कभी

^१ असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम्
अपरस्पर सम्भूत किमद्यत् काम हैतुकम्
एता दृष्टिमवष्टभ्य नप्यात्मानोऽल्प-बुद्धयः ।

बाधित न होने वाला एव वस्तुतः अनुभूत होने वाला जगत् स्वप्न मृष्टिया व समान मिथ्या है। इसके अतिरिक्त परमेश्वर सबज्ञ एव स्वयं प्रकाश है, तथा यह सम्भव नहीं है कि वह अज्ञान से आच्छादित हो जाय। यदि यह युक्ति ली जाय कि एक ब्रह्मन् 'उपाधि' द्वारा अनेक रूपांशु में भासित होता है तथा वह जन्म पुनर्जन्म के चक्र में भ्रमण करता है तो चूँकि जन्म पुनर्जन्म के चक्र अन्ततः हैं अतः ब्रह्मन् कभी भी उनसे मुक्त नहीं हो पाएगा और उसका 'उपाधि' से सम्बन्ध स्थायी होने के कारण वह कभी मोक्ष की प्राप्ति न कर सकेगा। यह कहने से बचाव नहीं होगा कि विगुण ब्रह्मन् उपाधियाँ के द्वारा बाधन में नहीं पड़ सकता जो पहले से ही 'उपाधि' से सम्बन्धित है उसे उससे सम्बन्धित करने के लिए एक अन्य उपाधि की आवश्यकता नहीं है। सक्ती क्योंकि इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। फिर, मिथ्या उपाधि की मायता को सभी सिद्ध किया जा सकता है जबकि अज्ञान की सत्ता का निवृत्त करने के लिए युक्ति दी जाय यदि अज्ञान की सत्ता नहीं रख सकता अतः यहाँ अज्ञान-मायत्व का दोष उत्पन्न हो जायगा। परिवर्तना के अनुसार सद्यज्ञता अभी म हाँ सक्ती है जा मिथ्या उपाधि से असम्बन्धित हो अतः यदि विगुण ब्रह्मन् स्वयं अज्ञान में सम्बन्धित है तो मोक्ष कदापि सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि उस दर्शन में अज्ञान ब्रह्मन् का स्वरूप बन जायगा जिससे वह पृथक् नहीं हो सकता। इयं अतिरिक्त अज्ञान का ऐसा स्थायी अस्तित्व स्वभावतः ब्रह्मन् और अज्ञान व द्वैतवाद को उत्पन्न कर देगा। यदि यह माना जाय कि 'जीव' के अज्ञान के फलस्वरूप जगत् या आनाम सम्भव होता है, तो यह स्पष्ट किया जा सकता है कि यहाँ भी अज्ञान-मायत्व का दोष उत्पन्न होता है क्योंकि अज्ञान के पूर्व अस्तित्व के बिना 'जाव नहीं हो सकता और जीव' के बिना 'अज्ञान नहीं हो सकता अज्ञान के बिना 'उपाधि नहीं हो सकती और उपाधि के बिना अज्ञान नहीं हो सकता। न यह माना जा सकता है कि विगुण ब्रह्मन् ही भ्रम के कारण अज्ञानी प्रतीत होता है, क्योंकि जब तक अज्ञान की स्थापना नहीं हो जाती तब तक भ्रम नहीं हो सकता, और जब तक भ्रम नहीं होता तब तक 'अज्ञान' नहीं हो सकता और जब तक भ्रम नहीं होता तब तक 'अज्ञान' नहीं हो सकता। एक अन्य दृष्टिकोण से भी यह कहा जा सकता है कि जब द्वैतवादी यह कहते हैं कि समस्त जीवों की मुक्ति होने पर ब्रह्मन् का भा माय हो जायगा तब वे एक असम्भव तब वाक्य का समर्थन करते हैं क्योंकि जीव परमाणुओं से भा बहुत अधिक संख्या में होते हैं एक परमाणु की नाक पर लाखों जीव स्थित हो सकते हैं तथा यह संकल्पना करना असम्भव है कि ब्रह्म ज्ञान की प्राप्ति के द्वारा वे सब मोक्ष प्राप्त कर लेंगे। यह भी नहीं कहा जा सकता है कि मिथ्यात्व की तार्किक सत्यता पर आश्रय नहीं होना चाहिये, क्योंकि हमारे प्रतिपक्षी के विरोध में एक प्रबल युक्ति यही है कि वह अपराध एव प्रत्यक्ष ज्ञात की जाने वाली समस्त वस्तुओं का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं कर सकता, और जब तक ऐसे प्रमाण उपलब्ध नहीं हो जाते तब तक प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा ज्ञात की

गई वस्तुआ की उपक्षा नहीं की जा सकती । हम सभी यह जानते हैं कि हम अपने अनुभव में सदा जगत के विषय का उपभाग करते रहते हैं, तथा इस तथ्य के होते हुए हम कैसे कह सकते हैं कि अनुभव और अनुभूत पदार्थ में कोई भेद नहीं है ? जब हम भोजन का प्रत्यक्षीकरण करते हैं तब हम यह कैसे कह सकते हैं कि भोजन की सत्ता नहीं है ? किसी प्रत्यक्षीकरण के अनुभव को हम सभी बहिष्कृत कर सकते हैं जब हम यह ज्ञात हा कि उसकी अवस्थाएँ ऐसी थीं जिनके कारण उसकी सत्यता दूषित हो गई । हम दूरी से एक वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करते हैं, हम कुछ बाता में उम पर अविश्वास कर सकते हैं क्योंकि हम जानते हैं कि जब हम दूरी पर किसी वस्तु का देखते हैं तब वह छोटी एवं घु घली प्रतीत होती है, किंतु जब तब इस प्रकार की विशेष उत्पन्न करने वाली अवस्थाआ का सिद्ध नहीं कर दिया जाय तब तब कोई भी प्रत्यक्ष असत्य नहीं माना जा सकता । इसके अतिरिक्त एक प्रत्यक्षीकरण के दोषा को किसी अर्थ परिपक्व प्रत्यक्षीकरण की सहायता से भी हूँटा जा सकता है । किसी भी युक्ति द्वारा कभी भी जगत के मिथ्यात्व का सिद्ध नहीं किया जा सका है । साथ ही नान, अज्ञान सुख एवं दुःख के अनुभव बाधित नहीं किये जा सकते, अतः यह मानना पड़ता है कि जगत् का अनुभव सत्य है और सत्य होने के कारण उसका निषेध नहीं किया जा सकता अतएव अद्वैतवाण्या द्वारा इच्छित मोक्ष असम्भव है । यदि प्रत्यक्ष अनुभव की गई वस्तु अधिक मवल अनुभव से रहित छलपूर्ण युक्तियाँ द्वारा निषेध हा सकता है ता आत्मन् का प्रत्यक्ष अनुभव भी मिथ्या माना जा सकता है । आत्मन् के अस्तित्व के मन्वघ में छलपूर्ण युक्तियाँ की कोई कभी नहीं है क्योंकि कोई भी यह युक्ति दे सकता है कि सब कुछ मिथ्या है अतः आत्मन् को अनुभूति भी मिथ्या है, तथा कोई कारण नहीं है कि हम अर्थ वस्तुओं के अस्तित्व एवं आत्मन् के अस्तित्व में भेद स्थापित करें, क्योंकि अनुभव के रूप में दाना एक ही स्तर के हैं । यह मायता निराधार है कि आत्मन् एक मिय स्तर की सत्ता है अतः उसके मिथ्यात्व की धारणा नहीं का जा सकती । न यह कहना सम्भव है कि समस्त भ्रम आत्मानुभव के आधार पर घणित होते हैं क्योंकि ऐसा कहने के लिये पहले यह सिद्ध किया जाना चाहिये कि आत्मन् का अनुभव मिथ्या नहीं है जबकि अर्थ सभी अनुभव मिथ्या हैं—मध्वानुयायी इसी बात पर आपत्ति उठाते हैं । यदि यह कहा जाय कि अताकित्ता किमी अनुभव का मिथ्यात्व ही प्रदर्शित करती है ता यह उत्तर दिया जा सकता है कि वस्तुगत अनुभव के साहचर्य के आत्मानुभव की अताकित्ता अथवा अभ्याख्यात्मकता आत्मानुभव के मिथ्यात्व का ही सिद्ध करती है तथा और कुछ भी स्थापित नहीं करती, क्योंकि अद्वैतवादी कहते हैं कि सब अनुभव अविद्या से उत्पन्न होने के कारण आत्मानुभव के आभास मात्र हो सकते हैं । अविद्या को भी अभ्याख्यात्मक माना जाता है तथा सबसत्ता अनुभव पर नहीं बल्कि ताकिक युक्तियाँ पर आधारित मानी जाती है, उस दशा में यह भी कहा जा सकता है कि वस्तुएँ यथाथ द्रव्य हैं और आत्मन् दृश्य है ।

कोई यह भी कह सकता है कि दृष्टा के बिना भी मिथ्या आभास हो सकते हैं इस बात की अनाकिकता अथवा अयाख्यात्मकता से हमें हिचकना नहीं चाहिये क्योंकि 'माया' भी अतार्किक एवं अयाख्यात्मक है अतः यह बताना सम्भव नहीं है कि माया किस ढंग से सम्भ्रान्ति उत्पन्न करेगी। भ्रान्ति को उत्पन्न करना 'माया' का एक मात्र व्यापार है, अतएव हम यह कह सकते हैं कि या तो द्रष्टा के बिना ही दृश्य हैं, अधिष्ठान के बिना ही भ्रम है अथवा वस्तुएँ भी तथाकथित द्रष्टा हैं और आत्मन् या तथाकथित द्रष्टा यथाथ म एक वस्तु ही हैं।

पुन यदि सब भेदा को 'उपाधि' से उत्पन्न मिथ्या आभास मात्र मान लिया जाय, तो फिर परम सत्ता का अनुभव भी उसी सादृश्य के आधार पर मिथ्या क्या न मान लिया जाता ? यद्यपि सुख और दुःख की भावनाएँ एक व्यक्ति व विभिन्न अंगों में प्रकट होती हैं तथापि अनुभवकर्ता एक ही प्रतीत होता है। इसी सादृश्यता के आधार पर विभिन्न शरीरों अथवा व्यक्तियों में पाए जाने वाले अनुभवों का एक ही व्यक्ति का अनुभव क्या नहीं मान लिया जाता ? पहली दशा में उपाधियाँ की भिन्नता (जिस एक व्यक्ति के अंगों की भिन्नता) होने पर एक ही अनुभवकर्ता प्रतीत होता है अतः दूसरी दशा में भी एक से अधिक व्यक्ति के शरीरों की विभिन्न उपाधियों के हान पर भी एक ही अनुभवकर्ता हो सकता है और फिर एक 'उपाधि' के नाश से ब्रह्म अथवा आत्मन् मुक्त नहीं हो सकता क्योंकि ब्रह्मन् अथ उपाधियाँ से सम्बन्धित है और सबदा बन्धन से पीडित रहता।

पुन यह प्रश्न उठता है कि उपाधि सम्पूर्ण ब्रह्मन् की आच्छादित करती है अथवा उसका एक अंग का। ब्रह्मन् अवयवों से निर्मित कल्पित नहीं किया जा सकता यदि 'उपाधि' का सादृश्य अथ उपाधि के कारण माना जाय तो अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। फिर चूँकि ब्रह्मन् सब यापी है, उसमें उपाधि के द्वारा कोई भेद नहीं हो सकता तथा ब्रह्मन् के एक अवयव की सकल्पना सम्भव नहीं है उपाधि केवल उही वस्तुओं के लिए सम्भव है जो काल व काल से सीमित हैं। पुन इस कारण से विभिन्न उपाधियों द्वारा उत्पन्न अनुभव एक ही ब्रह्मन् का अनुभव होने चाहिये, तथा उस दशा में जैसे एक व्यक्ति के विभिन्न अंगों के सुख व दुःख का अनुभव उस एक ही व्यक्ति का अनुभव माना जाता है वैसे विभिन्न शरीरों के द्वारा एक ही अनुभव की प्रतीति होनी चाहिये।

पुन, विशुद्ध ब्रह्मन् जन्म एवं पुनर्जन्म के चक्रों में भ्रमित नहीं हो सकता क्योंकि वह शुद्ध होती है। तो फिर अद्वैतवादियों के अनुसार जन्म, पुनर्जन्म एवं बन्धन उपाधि एवं बन्धन उपाधि एवं माया से सम्बन्धित ब्रह्मन् में पाए जाने चाहिये। अब प्रश्न यह है क्या माया से सम्बन्धित ब्रह्मन् विशुद्ध ब्रह्मन् से भिन्न है अथवा

उससे एक रूप है ? यदि वह विबुद्ध ब्रह्मन् से एक रूप है तो वह बन्धन से पीडित नहीं हो सकता । यदि वह उससे एक-रूप नहीं है तो प्रश्न यह है कि वह नित्य है अथवा अनित्य, यदि वह नित्य नहीं है तो वह नष्ट हो जायगा और उसका माध्व नहीं होगा यदि वह नित्य है, तो यह मानना पडता है कि 'माया' और ब्रह्मन्' नित्य सम्पक म रहते हैं, जिसका तात्पर्य यह है कि परम सत्ताएँ दो हैं । यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म गुद्ध स्वरूप में एक ही है यद्यपि यह 'उपाधि' के सम्पक से अनेक भासित होता है तो सीधा उत्तर यह है कि यदि 'गुद्ध स्वरूप उपाधि' के सम्पक म आ सकता है तो वह स्वयं शुद्ध नहीं माना जा सकता । यह कहना कि 'उपाधि' मिथ्या है अथहीन है क्योंकि मिथ्यात्व और उपाधि' के प्रत्यय अयो-याधित है । ३ यह कहा जा सकता है कि उपाधि' अनादि 'कम' के कारण है, क्योंकि जब तक उपाधि' की अनेकता सिद्ध नहीं की जा सकती तब तक 'कम' की अनेकता सिद्ध नहीं की जा सकती, चूँकि दोनों प्रत्यय अयो-याधित हैं । अतः अद्वैतवादी मत हमारे सब प्रमाणों से बाधित हो जाता है, और समस्त मूल श्रुतियाँ द्वैतवादी मत का समर्थन करते हैं । अद्वैतवादी मत के आधार पर 'माया' और ब्रह्मन्' दोनों का वर्णन नहीं किया जा सकता यह अनुभूति करना भी कठिन है कि ब्रह्मन् अथवा अद्वैती स्वयं की अभिव्यक्ति कैसे कर सकता है क्योंकि यदि वह एक है तथा त्रिया रहित है तो वह स्वयं की अभिव्यक्ति करन में असमर्थ होना चाहिये । यदि वह अयं व्यक्तियाँ के प्रति, जिनका अस्तित्व नहीं है, अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकता तो वह स्वयं को स्वयं के प्रति भी अभिव्यक्त नहीं कर सकता, क्योंकि स्वत्रियाँ असम्भव है (न च स्वनापि नेयत्व तज्यते कृतु कम विरोधात्) । ज्ञाता के बिना कोई ज्ञान सम्भव नहीं है । ज्ञाता और नेय से रहित ज्ञान रीता और शून्य है, क्योंकि किसी ने भी ऐसे ज्ञान की अनुभूति नहीं की है जहाँ ज्ञान और ज्ञाता न हो ।

मध्व के 'विष्णु तत्व निरणय' पर जयतीर्थ द्वारा 'विष्णु तत्व निरणय टीका' केशवस्वामिन् द्वारा 'विष्णु तत्व निरणय टीका टिप्पणी' श्रीनिवाम एव पद्मनाभतीर्थ द्वारा 'विष्णु तत्व निरणय टिप्पणी' रघूत्तम द्वारा 'भक्त बाध नामक' टीकाएँ लिखी गई उस पर 'निष्णु तत्व निरणय टीकोपयास' नामक एक अन्य टीका भी लिखी गई । इनके अतिरिक्त 'विष्णु तत्व-निरणय-व्याख्या' और 'वनमाली मिश्र की 'विष्णु तत्व प्रहास' नामक स्वतंत्र रचनाएँ भी लिखी गईं जो 'विष्णु तत्व निरणय' की अनुगामी बनी जा सकती हैं ।^१

^१ अतो ज्ञातृ नेयाभावात् ज्ञानमपि शून्यत्ववत्, अतः शून्य वादान् न कश्चिद् विशेष, न च ज्ञातृ नेय रहित ज्ञान कश्चिद् दृष्टम् ।

मध्व की 'याय विवरण छ सौ से अधिक ग्रन्थों की रचना है जिसमें 'ब्रह्म सूत्र' के विभिन्न अध्यायों के तात्त्विक सम्बन्ध का विवरण दिया गया है। उस पर विद्वल मुत्तान्दतीथ, मुद्गगन्तीथ और रघूत्तम द्वारा अनेक टीकाएँ लिखी गईं, जयन्तीथ ने भी उस पर 'याय विवरण पत्रिका' लिखी। मध्व के 'याय विवरण' की रचना में राघवन्द्, विजयीन्द् व वादिराज ने प्रथम 'याय-मुक्तावली', 'याय भौतिकमाला' और 'याय मुक्तावली' लिखी। मध्व ने अपने भाष्य, 'ग्रन्थभाष्य' व 'अनुभाव्याख्यान' को समाप्त करने के पश्चात् 'याय विवरण' की रचना की थी। इस रचना का विस्तार से अनुसरण करना आवश्यक नहीं है किन्तु हम सभी में मध्व की विवेचन पद्धति की श्रद्धा सकेत करेंगे। वे कहते हैं कि 'ब्रह्म सूत्र' की रचना उपनिषद् की अद्वैतवादी व्याख्या का खण्डन करने के लिए की गई थी। एक अद्वैतवादी के अनुसार ब्रह्म स्वयं-प्रकाश होने के कारण जिज्ञासा का विषय नहीं बन सकता इस मत के विरोध में ब्रह्म-सूत्र इस भावना से प्रारम्भ होता है कि ब्रह्म के सब गुण सम्पन्न परम पुरुष होने के कारण सीमित मनस उसका अवधारण कठिनाई से कर सकता है। फिर परम पुरुष की महानता के विस्तार के सम्बन्ध में स्वाभाविक जिज्ञासा व्यक्त की गई है तथा द्वितीय सूत्र में यह प्रदर्शित किया गया है कि ब्रह्म जाया से एक रूप नहीं हो सकता क्योंकि वह जगत् की उत्पत्ति का उद्गम स्थान है तथा वही जगत् का पालन कर्ता भी है। तृतीय सूत्र में हमका ज्ञान होता है कि जगत् का ब्रह्म कारणत्व श्रुतियाँ के माध्यम के अतिरिक्त नहीं जाना जा सकता, चतुर्थ सूत्र में हम पढ़ते हैं कि जिन श्रुतियों द्वारा हम ब्रह्म का ज्ञान सकते हैं वे उपनिषद् के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं हो सकती। इस प्रकार अपने समस्त प्रथम अध्याय में मध्व यह प्रमाणित करने का प्रयत्न करते हैं कि यदि हम सदिग्ध श्रुति-पाठा की स्पष्ट एवं निश्चित अधिदान श्रुति पाठा के आधार पर ग्रन्थों को पढ़ें तो हम पाएँगे कि वे भी परमेश्वर की स्पष्टता एवं अनुभवातीतता की घोषणा करते हैं। प्रथम भाग में वे अध्यायों में भी जीवों की तुलना में परमेश्वर की अनुभवातीतता की धारणा के साथ श्रुति पाठा के सामंजस्य विधान का प्रयत्न बना रहता है। चतुर्थ भाग का विवरण देते समय मध्व अपने उस मनानीत मत का विवेचन करते हैं जिसके अनुसार सभी श्रुतियों का माक्ष नहीं मिल सकता क्योंकि केवल कुछ व्यक्ति ही मुक्ति के योग्य होते हैं। वे आगे कहते हैं कि प्रतिदिन ईश्वर के अष्ट गुणों का निरन्तर कीर्तन करने उसकी उपासना करनी चाहिये। शास्त्रीय कृतव्या के साथ साथ ध्यान और उसके उपायों के बिना परमेश्वर का अपराक्ष अनुभव नहीं हो सकता।^१ यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान का उदय होने पर सब कर्मों का नाश हो जाता है और मोक्ष स्वतः

^१ महा फलत्वात् सर्वेषामशक्त्यव उपपन्नत्वात् अथवा

सर्व पुरुषाशक्त्यव साधनतया सर्वेषाम् माक्षापत्ते । -वही ।

^२ ध्यान बिना अपराक्ष पाताख्य विनाय कार्यानुपपत्ते । -वही ।

प्राप्त हो जाता है, क्योंकि ज्ञान तो केवल 'अप्रारब्ध कर्मों' का मिटा सकता है। 'प्रारब्ध कर्मों' का फल तो उनकी समाप्ति होने तक भागना ही पड़ता है। इस प्रकार मध्व 'जीवमुक्ति' के सिद्धांत के पक्ष में है। यद्यपि यह कहा गया है कि सम्यक् ज्ञान का उदय 'अप्रारब्ध कर्मों' को मिटा देता है तथापि कर्ता परमेश्वर ही है। जब मनुष्य म सम्यक् ज्ञान उदित होता है तब परमेश्वर प्रमत्त हो जाता है और 'अप्रारब्ध कर्मों' का नाश कर देता है। 'मृत्यु काल' में सब ज्ञानी व्यक्ति अग्नि की ओर अप्रसर होते हैं और वहाँ से 'वायु' की ओर जो उन्हें ब्रह्म तक पहुँचा देती है, क्योंकि 'वायु' के द्वारा ही ब्रह्म तक पहुँचा जा सकता है। जा जगत् में फिर से आते हैं वे प्रमत्त में से गमन करते हैं, तथा अय व्यक्ति अपने पापी चरित्र के कारण निम्नतम लोक में पतित होते हैं। मोक्ष की अवस्था में भी मुक्त प्राणी विद्युद्भ्रान्त के रूप में भक्ति का उपभाग करते हैं।

मध्व की 'तत्र सार सग्रह' कम काण्ड पर चार अध्यायों की एक रचना है जिसमें मन्त्रा के प्रयोग से विष्णु की उपासना विधि बताई गई है तथा कमकाण्डीय उपासना के विभिन्न उपक्रम दिये गये हैं। उस पर चलारि नसिहाचाय चलारि शपाचाय रघुनाथयति और श्रीनिवासाचाय द्वारा टीकाएँ लिखी गई हैं। जयतीर्थ ने 'तत्र साराक्त-भूजाविधि' नामक लघु रचना पद्य में लिखी उस पद्धति में श्रीनिवासाचाय ने 'तत्र सार मन्त्राद्वार' नामक एक छोटी कृति लिखी।

मध्व ने 'सदाचार स्मृति' नामक एक अय लघु रचना भी लिखी जा चालीस श्लोकों में है। यह रचना भी कम काण्ड पर है जिसमें एक अर्चने 'वष्णव के कर्त्तव्य' का बरण किया गया है। इस पर श्रोणाचाय ने 'सदाचार स्मृति-व्याख्या' नामक टीका लिखी।

मध्व ने 'कृष्णामृत महाणव' नामक एक और छोटी कृति लिखी। मुझे उस पर कोई टीका नहीं मिली। उसमें दो सौ बयालीस श्लोक हैं जो विष्णु की उपासना की विधियाँ का बरण करने हैं तथा परमेश्वर के अति श्रेष्ठ स्वरूप के सतत ध्यान व उपासना पर बल देते हैं। उनमें पापा के निवारण के लिए पश्चात्ताप एवं ईश्वर-नाम के ध्यान के साधना का उल्लेख किया गया है। मध्व आगे कहते हैं कि वर्तमान कलि काल में ईश्वर की 'भक्ति' ही मोक्ष का एवमात्र साधन है। ईश्वर का ध्यान ही सब पापा का नाश कर सकता है।^१ ईश्वर का ध्यान करने वाला के लिये कोई शौच

^१ कर्माणि क्षपयद् विष्णुरप्रारब्धानि विचया
प्रारब्धानि तु भागेन क्षपयन् स्वयं पद नयत ।

—वही, १६ ।

^२ स्मरणादेव कृष्णस्य पापसघट्टं पजर

गतथा भेदमायाति गिरिवच्चाहता यथा ।

— कृष्णामृत महाणव 'श्लोक ४६ ।

एव किसी संपास की आवश्यकता नहीं है। ईश्वर नाम ही पापा को दूर करने का एकमात्र साधन है। इस प्रकार सम्पूर्ण 'कृष्णामृत महाखण्ड' ईश्वर की महिमा का वर्णन करती है उसकी उपासना की विधिया का विवरण देती है तथा महत्वपूर्ण विधिया पर अच्छे 'वर्णना' के क्तव्या का उल्लेख करती है।

मध्व ने लगभग एक सौ तीस श्लोका की द्वादशस्तात्र' नामक एक अथ लघु रचना भी लिखी। इस पुस्तक के लेखक को उस पर कोई टीका उपलब्ध नहीं हुई है।

उहाने दो श्लोका म 'नरसिंह नख स्तात्र' नामक एक अथ अति लघु रचना तथा इक्यासी श्लोको की 'यमक भारत' कृति लिखी। 'यमक भारत' पर यदुपति एव तिममण्ण मट्ट ने टीकाएँ लिखी और इनमे मध्व कृष्ण की कथा का विवरण देते है जिसमे वृदावन की घटनाआ तथा पाण्डवा के साथ हस्तिनापुर की घटनाआ का समावेश किया गया है।

उहाने 'ऋग्वेद की कुछ चुनी हुई ऋचाआ की टीका के रूप म ऋग्वेद भाष्य भी लिखी जिस पर जयतीथ श्रीनिवागतीथ वेंकट चलारिनसिहाचाय राघवेद्र केशवाचाय लक्ष्मीनारायण व सत्यनाथ यति ने टीकाएँ लिखी। इस लेखक को दो अथ अनात लेखका की ऐसा कृतिया की जानकारी है जो 'ऋग्वेद भाष्य की पद्धति के अनुमार लिखी गई है व है ऋगथ धूडामणि' और ऋगर्थोद्धार। राघवद्रयति ने भी ऋगथ मजरी नामक रचना उसी पद्धति पर लिखी। 'ईशोपनिषद् पर मध्व द्वारा लिखे गये भाष्य पर जयतीथ, श्रीनिवासतीथ, रघुनाथयति नसिहाचाय और सत्यप्रनयति ने टीकाएँ लिखी तथा राघवेद्रताथ ने ईश' केन कठ प्रश्न मुण्डक और माण्डूक्य उपनिषदा पर एक पृथक रचना लिखी जा मध्व द्वारा की गई इन उपनिषदा की व्याख्या पद्धति का अनुसरण करती है। मध्व द्वारा 'ऐतरेयोपनिषद् पर लिखे गये भाष्य पर ताम्रपाणी श्रीनिवास जयतीथ विश्वेश्वरतीथ व नारायण तीथ ने टीकाएँ लिखी और नरसिंह यति ने ऐतरेयोपनिषद् खण्डाय नामक पृथक ग्रथ लिखा जिस पर श्रीनिवास तीथ ने खण्डाय प्रकाश टीका लिखी। मध्व के 'कठोपनिषद्भाष्य पर वेदेश न टीका लिखी। व्यास तीथ ने मध्व के 'केनोपनिषद् भाष्य पर अपनी वनापनिषद् भाष्य टीका लिखी जबकि राघवद्र तीथ ने एक पृथक रचना वनापनिषद् खण्डाय लिखी। मध्व के छात्याग्योपनिषद् भाष्य पर व्यास तीथ द्वारा टीका लिखी गई वेदेश और राघवेद्र तीथ ने छाद्याग्योपनिषद् खण्डाय नामक एक पृथक ग्रथ लिखा। मध्व के तलवकार भाष्य पर निम्नलिखित टीकाएँ लिखी गइ- व्यास तीथ द्वारा तलवकार भाष्य टीका और वेदेश भिक्षु द्वारा 'तलवकार टिप्पणी और नसिंह मिश्रु न तलवकार खण्डाय प्रकाशिका लिखी। मध्व के 'प्रश्नोपनिषद् भाष्य पर जयतीथ द्वारा प्रश्नोपनिषद् भाष्य टीका लिखी गई जिस पर श्री निवास

तीथ ने प्रश्नापनिषद् भाष्य टीका टिप्पण' नामक दो टीकाएँ की। मध्व के 'बृहदारण्यक भाष्य' पर रघूत्तम व्यास तीथ व श्रीनिवास तीथ द्वारा टीकाएँ (बृहदारण्यक-भाष्य टीका) लिखी गई तथा रघत्तम यति ने उस पर 'बृहदारण्यक भाव बाध' नामक पृथक रचना लिखी। मध्व के 'माण्डूक्योपनिषद् भाष्य' पर व्यास तीथ व कृष्णाचार्य द्वारा दो टीकाएँ लिखी गई और राघवेन्द्र यति ने उस पर पृथक से 'माण्डूक्य खण्डाय' नामक रचना लिखी। मध्व के 'मुण्डकोपनिषद् भाष्य' पर निम्नलिखित टीकाएँ हैं— व्यास तीथ और नारायण तीथ द्वारा 'मुण्डकापनिषद् भाष्य टीका टिप्पणी' और नसिंह मिश्रु द्वारा 'मुण्डकापनिषद् भाष्य व्याख्या'।

मध्व-सम्प्रदाय के आचार्य और लेखक

मध्वा के सम्बन्ध में ऐतिहासिक साध का श्रीगणेश नदाचित् कृष्णस्वामी अय्यर द्वारा लिखित एक प्रालेख में किया गया जिसमें उन्होंने मध्व की आयु के प्रश्न को हल करने का प्रयास किया,^१ किन्तु वे एच० कृष्ण शास्त्री की भाँति पुरातत्व सम्बन्धी सामग्री का उपयोग करने की स्थिति में नहीं थे।^२ जिन निष्कर्षों पर वे पहुँचे वे कुछ वाता में मध्व मठा के अभिलेखा के विरोध में थे तथा तिरुपति में प्रतिबन्ध होने वाली 'मध्व सिद्धांत उन्नाहिनी समा' ने उनके वक्तव्यों के विरोध में गम्भीर आपत्तियाँ उठाईं। मध्व के गीता भाष्य के अपने अनुवादक के प्रावचन में सुब्बाराव ने कृष्ण शास्त्री की उनके परम्परागत भुकाव के लिये कड़ी आलोचना की और यह आरोप लगाया कि वे तत्सम्बन्धी तथ्यों से अनभिज्ञ हैं।^३ बाद में सी० एम० पद्मनाभाचार्य ने भी आंगिक रूप से पुरालेख सम्बन्धी सामग्री की सहायता लेकर मध्व के विषय में लिखने का प्रयास किया,^४ उनकी पुस्तक में परम्परागत विवरणों के अनुरूप मध्व के जीवन के प्रमुख तथ्यों का वर्णन किया गया है।

हम मध्व के जीवन की रूप रेखा पहले ही दे चुके हैं। बद्रिकाश्रम से दक्षिण भारत की ओर जाते समय मध्व की सत्य तीथ से भेंट हुई थी तथा उन्होंने उनके साथ बग एव बर्लिंग प्रदेशों की यात्रा की थी। तेलुगु प्रदेश में मध्व को 'गोमन भट्ट' नामक एक प्रसिद्ध ब्रह्मती द्वारा चुनौती दी गई थी जो पराजित हुआ और मध्व मत में परिवर्तित

^१ सी० एम० कृष्णस्वामी अय्यर एम० एम० द्वारा रचित 'मध्वाचार्य शाट हिस्टोरीकल स्केच'।

^२ इपीग्राफिक्ल इण्डिका खण्ड ६ पृ० २६० ८ पर उनका प्रालेख देखिये।

^३ देखिये 'मिनर्वा प्रेस, मद्रास में मुद्रित सुब्बाराव एम० ए० की दी भगवद् गीता'।

^४ सी० एम० पद्मनाभाचार्य द्वारा लिखित व प्राप्रेसिव प्रेस, मद्रास में मुद्रित "दी लाइट आफ मध्वाचार्य"।

कर लिया गया। यही शोभन भट्ट फिर पद्मनाभ तीर्थ के रूप में प्रख्यात हुआ। मन्व का शास्त्राय एक अथ विद्वान से भी हुआ जो कर्लिग प्रदेश का प्रधान मंत्री था, उसका भी मध्व द्वारा मत परिवर्तन कर लिया गया और उसे नरहरि तीर्थ नाम दिया गया। इस बीच कर्लिग सम्राट का देहावसान हो गया और नरहरि तीर्थ को सम्राट के शिशु पुत्र की देख रेख करने तथा उसके नाम पर राज्य का शासन करने का आदेश मिला। मन्व की आज्ञा से नरहरि ने बारह वर्ष तक राजपता चलाई और कर्लिग साम्राज्य के वाप में सगृहित राम और सीता की मूर्तियाँ निकाल कर उन्हें भेंट की। एक बार मध्व का उस स्थान में रहने वाले पद्म तीर्थ नामक प्रमुख श्रद्धालु से प्रखर विवाद के फलस्वरूप झगडा हो गया और वह पराजित होने पर मध्व का पुस्तकालय लेकर भाग खड़ा हुआ किंतु जयसिंह नामक एक स्थानीय मुखिया की मध्यस्थता से मध्व का पुनः पुस्तकें प्राप्त हो गई। उसके पश्चात् मध्व ने त्रिविधम पंडित नामक एक अथ श्रद्धालु को पराजित किया जो मध्व मत में परिवर्तित हो गया और मध्व विजय का संकेत बना। मन्व के देहावसान के पश्चात् पद्मनाभ तीर्थ गद्दी पर बैठे और उनके उत्तराधिकारी नरहरि तीर्थ बने। हमने आचार्यों की उत्तराधिकार सूची पहले ही दे दी है तथा दक्षिण के मध्व मठों से उपनाम मन्व गुरुणा की सूची से प्राप्त उनकी तिथियाँ भी दे दी हैं। जी० वेकावा राव न मध्वाचार्या का इतिहास विषयक एक लघु में मध्व के जीवन के प्रमुख तथ्या का निम्नलिखित कालक्रम प्रस्तुत किया है मन्व का जन्म शक १११८ प्रवज्या ग्रहण शक ११२८ दक्षिण की यात्रा बदरा का तीर्थयात्रा शासन भट्ट श्याम शास्त्री व शक्तिद भट्ट का मत परिवर्तन बदरा की दूसरी बार तीर्थ यात्रा नरहरि की राजपता का प्रारम्भ शक ११८६ नरहरि राजपता का अन्त शक ११६७ मध्वाचार्य का देहावसान एवं पद्मनाभ आराध्यण शक ११६७ पद्मनाभ तीर्थ का देहावसान शक १२०४ एवं नरहरि का आचार्यत्व काल १२०४ ५।

एसाइक्लोपीडिया आफ रिलीजियन एंड एथीसिस (भाग ७) में मध्व चरित पर अपने लक्ष में प्रियसन का विचार है कि मध्व मत पर ईसाई मत का प्रभाव बहुत स्पष्ट है, उनका कथन है कि मध्व का जन्म स्थान कल्याणपुरा नामक प्राचीन नगर में अथवा उसके निकट था। कल्याणपुरा भारत में एक सबसे प्रारम्भिक ईसाई उपनिवेश के रूप में प्रख्यात रहा है य ईसाई नेस्टोरियन थे। फिर नारायण की मध्व विजय में वर्णित आख्याना में से एक आख्यान के अनुसार एक ब्राह्मण के सम्मुख यम तैस्वर की आत्मा अवतरित हुई तथा उसे इस शुभ संदेश की घोषणा करने वाला दूत बताया कि स्वर्ग का साम्राज्य समीप ही है। बालक मध्व अपने माता पिता द्वारा एक जंगल में ले जाया जा रहा था तब दुष्प्रेतों द्वारा उनकी राह में विघ्न उत्पन्न किये गये पर मध्व द्वारा पटकारे जाने पर वे भाग खड़े हुए। एक बार बालक मध्व पाँच वर्ष की आयु में अपने माता पिता से बिछुड गया था और मिलने पर वह शास्त्रा के अनुसार विष्णु की उपासना का उपदेश देते हुए पाया गया। दक्षिणी जिला का पयटन करते समय

मध्व ने अपने अनुमानिया की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये भाजन के भण्डार की अस्मिन्वृद्धि की बताते हैं। अपनी उत्तर की यात्रा में वे अपने पाँव गीले किये बिना पानी पर चले तथा एक अग्र्य श्वस्तर पर उहाने अपनी बठोर दृष्टि से त्रीधिन समुद्र को गत कर दिया। मध्व के सम्प्रदाय में इन चमत्कारों से और इन तथ्यों से कि मध्व के भक्ति सिद्धांत एवं ईसाइया के भक्तिवाद में बहुत साम्य है तथा मध्व एक ऐसे स्थान में समृद्धि-सम्पन्न हुए जहाँ ईसाइया का निवास था। प्रियसन इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मध्ववाचन में ईसाई प्रभाव का तत्व था। इस तथ्य की व्याख्या भी उपयुक्त मायता के पक्ष में की गई है कि मध्व के अनुसार मातृ देवत्व वायु देव की मध्यस्थता से प्राप्त किया जा सकता है। किन्तु मेरे विचार में इन युक्तियों में मध्व पर ईसाई प्रभाव को खोजने का यथेष्ट आधार नहीं मिल सकता। भक्ति सिद्धांत बहुत प्राचीन है तथा उनका यथेष्ट विकसित रूप कुछ वैदिक एवं उपनिषदिक दलोकाम, 'गीता', महाभारत व प्रारम्भिक पुराणों में उपलब्ध हो जाता है। कल्याणपुराण में कुछ ईसाई रह हाग किन्तु एसा कोई प्रमाण नहीं है कि वे इतने महत्वपूर्ण थे कि मध्व के परम्परागत मत का प्रभावित कर पाते। वे अग्र्य आचार्यों की भाँति बारम्बार यह कहते हैं कि उनके सिद्धांत वेदा 'गीता', 'पञ्चरात्र' और महाभारत पर आधारित हैं। हम मध्व और ईसाइया के बीच किसी विवाद का विवरण भी उपलब्ध नहीं पाता है तथा उनके बहुभाषी होने का ईसाई-साहित्य से परिचित होने का भी कोई उल्लेख नहीं मिलता। यद्यपि प्रायः वायु का मध्यस्थ के रूप में स्वीकार किया गया है तथापि प्रमुख बल ईश्वरपान पर आधारित ईश्वरानुग्रह पर दिया गया है, मध्व मत में वही भी 'ट्रिनिटी सिद्धांत' की छाप नहीं मिलती। अतः सम्भाव्य ईसाई मत के प्रभाव का सुभाव बहुत अस्वाभाविक प्रतीत होता है। किन्तु बर्नेल अपने लेख 'दी इण्डियन आर्टीकलरी (१८७३-७४)' में प्रियसन का समर्थन करते हैं पर गाँवें यह सम्भव मानते हैं कि कल्याणपुराण एक अग्र्य कल्याण हो सकता है जो बम्बई के उत्तर में है, जबकि प्रियसन के विचार में वह उदियि स्थित कल्याण ही होना चाहिये जो मलाबार के निकट है।

बर्नेल फिर यह निर्देश करते हैं कि नवी शताब्दी के आरम्भ से पूर्व कुछ पारसी मनिग्राम में बस गये थे तथा वे आग यह सुभाव दते हैं कि ये पारसी 'मैनीचियन' थे। किन्तु बर्नेल के मत का कालिस न सफलतापूर्वक खण्डन किया है। यद्यपि वे इस सम्भावना को अस्वीकार नहीं कर सके कि 'मनिग्राम (मनि) अर्थात् प्रेतात्मा शब्द से निकला है। प्रियसन बर्नेल के विचार का समर्थन करते हैं जिसने शक्ति के रूप में जन्म लिया बताते हैं और जिसका कपोलकल्पित विवरण नारायण की मणिमजरी में लिया गया है। यह अस्वास्त्य नहीं किया जा सकता कि मणिमत का आस्थान विचित्र है क्योंकि मणिमत महाभारत में भीम के विराधी के रूप में एक बहुत महत्वहीन भाग

सेता है, किन्तु शंकर के दशन अथवा धर्म दशन में द्वैतवाद जसी कोई विचारधारा नहीं है जिसमें प्रकाश (ईश्वर) और अधकार नामक दो सिद्धांतों का माना गया हो।

सन् ११६७ में पद्मनाभ तीर्थ आचार्यत्व में मध्व के उत्तराधिकारी बने और सन् १२०४ में उनका देहावसान हुआ गया। उन्होंने 'अनुव्याख्यान पर 'पण्णाय रत्नावली नामक टीका लिखी। नरहरि तीर्थ, जो मध्व के व्यक्तिगत शिष्य रहे बताते हैं, सन् १२०४ से १२१३ तक आचार्यत्व की गद्दी पर विराजमान रहे। उन्होंने मध्व के ब्रह्मसूत्र भाष्य' पर एक टिप्पणी लिखी। हमें आगामी आचार्य मध्व तीर्थ (सन् १२१३-३०) द्वारा रचित किसी ग्रन्थ की जानकारी नहीं है। सन् १२३० से १२४७ तक अक्षेभ्य तीर्थ आचार्य रहे और फिर जयताथ सन् १२४७ से १२६८ तक रहे। ऐसा माना जाता है कि जयतीर्थ न केवल अक्षेभ्य तीर्थ के शिष्य थे बल्कि पद्मनाभ तीर्थ के भी शिष्य थे।^१ वे मध्व शाखा के सबसे पारंगत लेखक थे तथा उन्होंने कई गम्भीर विद्वत्तापूर्ण टीकाएँ लिखी, उदाहरणार्थ, मध्व के 'ऋग्भाष्य पर 'ऋग्भाष्य टीका ईशापनिपद् भाष्य' पर व्याख्यान विवरण 'श्रुतापनिपद् भाष्य टीका, गीता भाष्य पर प्रमेय दीपिका, 'गीता तात्पर्य निरणय पर 'याय दीपिका और 'ब्रह्म-सूत्र भाष्य पर तत्त्व प्रकाशिका' पर उनकी सबसे पाण्डित्यपूर्ण एवं तीक्ष्ण रचना 'याय सुधा है जो मध्व के 'अनुव्याख्यान पर एक टीका है। यह एक महान् कृति है। वे उसके प्रारम्भ में बताते हैं कि अक्षेभ्य तीर्थ उनके गुरु थे। मध्व शाखा के अधिकांश लेखकों का वह प्रमुख आधार ग्रन्थ है, उस पर 'याय सुधा परिमल नामक ग्रन्थ में राघवेन्द्र यति द्वारा टीका लिखी गई। सी० एम० पद्मनाभाचार्य 'याय सुधा के सम्बन्ध में कहते हैं कि सम्पूर्ण संस्कृत साहित्य में इससे अधिक अधिकारपूर्ण टीका उपलब्ध नहीं है।

रामानुज और मध्व

हमें ज्ञात है कि मध्व का दशन तत्र द्वैतवाद एवं अनेकतत्त्ववाद का प्रतिरक्षक होने के नाते शंकर व उनके अनुयायियों का अपना प्रमुख शत्रु मानता था, एतएव उन्हीं को अपनी प्रबलतम आलोचना का लक्ष्य बनाया। मध्व का आविर्भाव तेरहवीं सदी में हुआ था तथा उस समय तक वाचस्पति प्रकाशात्मन् सुरेश्वर व अन्य अद्वैतवाद के प्रमुख व्याख्याता शंकर के अद्वैतवादी दशन के समथन में पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थ लिख चुके

^१ नरहरि के जीवन की प्रगति एवं तिथि के सम्बन्ध में विवेचन के लिये देखिये Epigraphica Indica भाग ६, पृ० २०६ इत्यादि।

^२ हैमचंद्र वान ग्लेसेनेपक का "Madhva's philosophica des Vishum GJanbens १६२३ पृ० ५२।

ये। मध्व और जयतीर्थ और व्यासतीर्थ व उनके श्रय अनुयायियों ने जगत के मिथ्यात्व के पक्ष में दी गई अद्वैतवादी युक्तियों का खंडन करने का भरसक प्रयत्न किया तथा जगत की सत्यता एवं कर्नेकता, आत्मन् व ब्रह्मन् के भेद एवं ब्रह्मन् के सगुणत्व की स्थापित करने का पूरा प्रयास किया। उन पर शंकर मत के लेखका द्वारा फिर से आक्रमण किया गया और फलतः इन दो महत्वपूर्ण विचार शाखाओं के सदस्यों के परस्पर आक्रमण एवं प्रत्याक्रमण का एक लम्बा इतिहास बन गया। किंतु पाठकगण स्वभावतः यह जानने के इच्छुक होंगे कि मध्व और रामानुज के सम्प्रदायों का सम्बन्ध क्या था? मध्व स्वयं ऐसा कोई दक्षिण नहीं देते हैं जिसे उनके पूर्ववर्ती रामानुज के विरोध में प्रत्यक्ष आक्रमण समझा जा सके, किंतु उनके परवर्ती युग में रामानुज और मध्व की शाखाओं के अनुयायियों में गम्भीर शास्त्राध्ययन के प्रमाण मिलता है, उदाहरणार्थ, सौलहवीं सदी में परकाल यति ने विजयीन्द्र पराजय नामक ग्रन्थ लिखी जिसमें स्पष्टतः मध्व दर्शन के प्रमुखतम सिद्धान्तों का खंडन किया गया है। इस ग्रन्थ का यहाँ संक्षिप्त विवरण देना वाछनीय होगा क्योंकि वह विरल है एवं पाण्डुलिपि में ही उपलब्ध है।

परकाल यति अपने विचारों का बेंकट के तत्व मुक्तावलाप' से ग्रहण करते हैं तथा अपने मत के समर्थन में उसमें से श्लोकों को बहुधा उद्धृत करते हैं। उनका आक्रमण मध्व के उस सिद्धांत पर किया गया है जो रामानुज के पदार्थ विभाग ('द्रव्य' और अद्रव्य) का परिचय करता है तथा उस मत पर जो गुणों को द्रव्य के अंग मानता है यही विजयीन्द्र पराजय के प्रथम दो भागों की विषय सामग्री है।

द्रव्य एवं गुणों के भेद के सम्बन्ध में मध्व की स्थिति का वर्णन करते हुए लेखक कहता है कि मध्वों के विचार में घट नीला है वाक्य इस तथ्य से व्युत्पन्न बनता है कि 'नीलत्व घट के अत्यंत विवरण में समाविष्ट होता है तथा उससे भिन्न अस्तित्व नहीं रखता। उनके अनुसार यह कहना गलत है कि घट के गुण घट से पृथक् रहते हैं तथा किसी विशेष क्षण में उसमें प्रविष्ट होते हैं। स्वयं घट के प्रत्यक्ष में उसके समस्त गुणों का समावेश हो जाता है तथा व कोई पृथक् अस्तित्व नहीं रखते, अर्थात् व घट से अपृथक्-सिद्ध हैं। परकाल यति निर्देश करते हैं कि भू कि हमें ज्ञात है कि गुणरहित घट उष्मा के कारण नीला रंग ग्रहण करता है अतः नीला रंग घट से भिन्न माना जा सकता है।' रम शान्ति गुणों का द्रव्य अधिष्ठान है तथा वे अवस्थानुसार उसमें प्रवाहित होते हैं अथवा नहीं होते हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि गुणों के प्रवाह

* घटे पाकेन न्यूनोत्पन्नम् इत्यत्र यथा सिद्ध प्रत्यक्ष च तत्र प्रमाणं किंच रूपादि स्वाधिकरणाद्भिन्नं स्वाश्रयं स्फारं अस्य आगमापाधि घटत्वात्।

को निश्चित करने वाली अवस्था द्रव्य का स्वरूप ही है जिससे गुण अपृथक् है क्योंकि द्रव्य और गुणा क अपृथक्त्व की सम्भावना स्वयं विवादग्रस्त है और उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता । इसके अतिरिक्त एक उपाधि' का अस्तित्व तभी प्रासंगिक हो सकता है जब वस्तुएँ भिन्न हो और हेतु' एवं 'साध्य' का साहचर्य कुछ परिस्थितियाँ में ही सत्य हो, उस दशा में ये परिस्थितियाँ साहचर्य को निश्चित करने वाली अवस्था (उपाधि) नहीं जाती हैं ।^१

किन्तु यदि मध्य गण यह युक्ति दें कि रामानुज गण मा द्रव्य और गुणा के अपृथक् स्वरूप को स्वीकार करते हैं तो इसका उत्तर होगा कि रामानुज के अनुसार 'अपृथक्सिद्धत्व' का अर्थ केवल यही है कि द्रव्य और गुणा के समुक्त होने पर उनके तत्त्व पृथक् नहीं किये जा सकते ।^२ केवल इस तथ्य से कि नीला घट पद की किमी स्वामित्व सूचक प्रत्यय के बिना भी नीलत्व एवं घट क तादात्म्य का आभास देता है । यह निष्कर्ष नहीं निकल जाता कि नीला' तथा घट में वस्तुतः तद्रूपता विद्यमान है । स्वयं मध्य गण भी नीलत्व और घटत्व का एक ही नहीं मानते अतः उनका यह स्वीकार करना पड़ता है कि नीलत्व किसी प्रकार घट का विशेषण बनता है । इस प्रकार की स्वीकृति से स्वयं उनका सिद्धांत खंडित हो जाएगा ।^३ यदि नीला से भिन्न नीलत्व को कमलत्व से संबन्धित किया जाय तो इस तथ्य का स्वीकृति कि नीला एवं कमल शब्दा का एक ही प्रत्यय लगाकर विशेषणार्थक और द्रव्यात्मक प्रयोग किया जाय तब व एक ही वस्तु को सूचित करते हैं यह कोई युक्ति समतक नहीं है । यदि उनके भिन्न अर्थ समझे जाय तो एक द्रव्य होगा और दूसरा द्रव्य वही होगा ।

वस्तुतः हमारा प्रत्यक्षीकरण का अनुभव समस्त द्रव्या एवं गुणा न सविशय स्वरूप का अभिव्यक्त करता है । उपनिषदा का कोई भी सच्चा अनुगामी यह धारणा नहीं रख सकता कि प्रत्यक्षीकरण सत्ता के विशुद्ध निर्विशेष स्वरूप का अभिव्यक्त करता है । यदि गुणा और द्रव्या में कोई भेद स्थापित नहीं किया जा सके तो एक

^१ न चेह अपृथक् सिद्धत्वम् उपाधिस्तस्य साध्यरूपत्वे

साधन-व्यापकत्वाद् भेद घटितो हि "याप्य" व्यापक भाव ।

—विजयी द्र पराजय ।

^२ रूपादेमदीयमपृथक् सिद्धत्व ससक्त पटे अयत्र नेतुमशक्यत्वमव । तच्च तद्रूपमवऽपि रूपातरेण धमसत्तया अविरोधितया न पृथक्सिद्धत्वन विरुयते ।

—वही ।

^३ तस्य त्वयाऽपि अखण्डाद्यत्वान्भ्युपगमात् विशिष्टाद्यत्वे त्वदभिमत्त-सिद्धे ।

—वही पृ० ४ ।

द्रव्य का दूसरे से अंतर ज्ञात करना सम्भव नहीं होगा, क्योंकि एक द्रव्य की दूसरे से भिन्नता उनके गुणा के आधार पर ही ज्ञात की जा सकती है।

इसके अतिरिक्त द्रव्य एवं गुणा का भेद अथ 'प्रमाणा' से भी स्पष्ट हो जाता है। इस प्रकार एक अर्था व्यक्ति किसी वस्तु के स्पर्शानुभव के सबंध में विवाद कर सकता है। किंतु वह उसका रंग के सबंध में ऐसा नहीं कर सकता। अतः रंग एवं स्पर्श का अनुभव उस वस्तु से भिन्न माना जाना चाहिये। साथ ही हम एक घट की रंग से युक्त होने की चर्चा करते हैं, पर ऐसा कभी नहीं कहते कि घट रंग है। इसलिये यह स्वीकार करना पड़ेगा कि पदार्थों के द्रव्य' एवं 'अद्रव्य' में वर्गीकरण का जो मध्वा ने निषेध किया है वह तक सगत नहीं है। यह मानना पड़ेगा कि 'अद्रव्य' यद्यपि द्रव्य' से सबंधा भिन्न है तथापि उसके साहचर्य में रहता है तथा गुण के लक्षणा के रूप में उसने स्वल्प की अभिव्यक्ति करता है। परन्तु यदि फिर भी उपनिषदा के कई अवतरणा की सहायता से यह प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं कि यदि गुणा और द्रव्या के भेद का स्वीकार नहीं किया जाय तो अधिकांश श्रुति पाठ अमार्थ हो जाएंगे।

कुछ मन्वानुयायी यह मानते हैं कि भेद और अभेद दोनों सत्य हैं तथा सावधान निरीक्षण के द्वारा भी द्रव्य एवं अद्रव्य का भेद विरिक्त नहीं किया जा सकता अतएव 'द्रव्य एवं अद्रव्य' में कोई भेद स्थापित करना असम्भव है जैसाकि रामानुजानुयायी कहते हैं। इसका उत्तर देने हुए परन्तु यदि यह तर्क करते हैं कि किसी वस्तु की सत्यता का निश्चित करने वाला नियम अवाधित एवं अयथा सिद्धत्व के सिद्धांत पर आधारित होना चाहिये। नीला घट के पद में 'घटत्व' एवं 'नीलत्व' में तादात्म्य प्रतीत होता है कि तु यह पद व्यजना अथ समान रूप से सत्य पद व्यजनाया, जैसे 'घट' में 'नीलत्व', नीले रंग का घट से बाधित हो जाती है और इस प्रकार 'नीला व घट' के तादात्म्य का आभास देने वाली पद व्यजना 'नीला घट' ही सत्यता का निश्चित करने में असमर्थ रहेगी। घट की सविशेषता से यह प्रदर्शित होता है कि जिस गुण से वह सविशिष्ट है उससे वह भिन्न है। न यह कहा जा सकता है कि चूंकि एक रंग विशेष का किसी द्रव्य से सदा साहचर्य होता है अतः वह रंग एवं द्रव्य एक ही है क्योंकि श्वेत रंग से साहचर्य रखते हुए भी गति कभी कभी पीत रंग की प्रतीक हो सकती है। इसके अतिरिक्त जब एक ही द्रव्य अनेक गुणा से सम्पन्न हो तब यह नहीं माना जा सकता कि उसका उन ममस्त अनेक गुणा से एक साथ तादात्म्य होता है।^१ यदि गुणों की भांति द्रव्या के घन विशेष स्वयं स्वभावतः भिन्न हैं तो गुणा के

^१ यस्तु अवाधितो नायथा निद्वन्द्व प्रत्यय स एवाथ व्यवस्थापयति।—वही, पृ० ३०।

^२ किञ्च परस्पर भिन्नैर्गुणैरेकस्य गुणिन अभेदाऽपि न घटते इति तदभेदापजीवनेन इत्युत्तरपि अमुक्ता ।

आधार पर द्रव्या के भेद भी त्रुटिपूर्ण हो जाये। यदि एक वस्तु एक साथ कई गुणा से तादात्म्य हो तो हमे जैनों के सप्तमगी' मत का स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार किसी भी दृष्टिकोण से द्रव्य' एवं अद्रव्य' के वर्गीकरण द्वारा खण्डित करने के प्रयास का परीक्षण करने पर वह दोषपूर्ण एवं असत्य सिद्ध हो जाता है।

जिन महत्वपूर्ण सिद्धांतों में मध्व का अर्थ लोगों से मतभेद है उनमें से एक यह है कि मानव की अनुभूति समस्त सत्ता अथवा मुक्त व्यक्तियों में एक समान नहीं होती। इस मत का समर्थन कुछ पुराणों द्वारा किया गया है तथा गौडीय शाखा के वैष्णवों ने भी उसे माना है, किंतु रामानुजानुयायी और गकरानुयायी दोनों इस मत के प्रबल विरोध में थे अतएव रामानुजानुयायियों ने इस बात पर मध्व की कड़ी आलोचना की। अत आनिवास आचार्य ने आनन्द-तारतम्य खडन नामक एक पृथक 'प्रकरण' ग्रथ लिखा। पर इस दिशा में एक अधिक विस्तारपूर्ण एवं अधिक आलोचनात्मक प्रयास परकाल यति ने अपनी 'विजयी-द्र-पराजय' के चतुर्थ अध्याय में किया। यह दोनों रचनाएँ पाण्डुलिपि में विद्यमान हैं।

ब्रह्म-सूत्र के चतुर्थ भाग के चौथे अध्याय में इस प्रश्न का विवेचन किया गया है कि मुक्त व्यक्ति माक्ष के पश्चात् अपने अनुभवा का उपभोग कैसे करते हैं। वहाँ यह कहा गया है कि परमेश्वर के स्वरूप में प्रवेश करके मुक्त प्राणी अपने मकल्प मात्र से आनन्दमय अनुभवा के भागी बनते हैं, किंतु अर्थ लोगों का मत है कि मुक्त प्राणी आनन्दमय अनुभवा का उपभोग अपने प्रयत्नों के अनुसार स्वयं अपने गारा के माध्यम से करते हैं। चूंकि मुक्त अवस्था में एक व्यक्ति सब प्रकार के आनन्दमय अनुभवा का अधिकारी होता है अतः उसे चरम श्रेय की अवस्था मानी जा सकती है। किंतु मुक्त व्यक्ति उन सभी आनन्ददायी अनुभवा का प्राप्त नहीं कर सकता जो परमेश्वर में विद्यमान होते हैं प्रत्येक जीव अपने अधिकारा एवं योग्यताओं से सीमित होता है और उन सीमाओं के अतगत ही उसकी इच्छाएँ पूरी हो सकती हैं। इस प्रकार प्रत्येक मुक्त व्यक्ति अपनी योग्यता एवं अधिकारा की सीमाओं में कुछ विशेष प्रकार के आनन्द का अधिकारी होता है।

पुनः 'ब्रह्म-सूत्र' के तृतीय भाग के तीसरे अध्याय में विभिन्न लोगों के लिये विभिन्न प्रकार की उपासनाओं का निश्चित किया गया है तथा उपासना के इस भेद का तात्पर्य अनिवायत यही होना चाहिये कि उनकी फल प्राप्ति भी भिन्न भिन्न होती है। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि माक्ष की अवस्था में विभिन्न स्तर के मुक्त व्यक्तियों द्वारा विभिन्न श्रेणी के आनन्द का अनुभव किया जाता है।

* गुणगत भेद व्यवहारा निनिबन्धनश्च स्यात् यदि गुणवत् गुणीषम विनाय स्वतेव स्यात्।
-वही।

रामानुज के अनुयायियों द्वारा इस मत का चुनौती दी गई । व इस प्रसंग में उपनिषद्-पाठा का उद्धृत करते हैं । तैत्तिरीय-उपनिषद् की ब्रह्मानन्दवस्ती में जो मानवा गंधर्वों व अथ प्राणियों के लिये भिन्न भिन्न प्रकार के आनन्द का उल्लेख किया गया है उसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिये कि विभिन्न प्रकार के मुक्त प्राणियों द्वारा विभिन्न प्रकार के आनन्द का उपभोग किया जाता है । रामानुज मत के अनुसार बंधन की अवस्था में जीव परमेश्वर के पूरण नियंत्रण में रहते हैं । किन्तु मुक्त अवस्था में जब वे माक्ष प्राप्त कर लेते हैं तब वे परमेश्वर के सामंजस्य में रहते हैं तथा उसके समस्त सुखा के भागी बनते हैं, व उनके अंश हैं । मुक्त व्यक्ति उस अच्छी पत्नी के समान होता है जो अपने पति से पृथक् कोई सकल नहीं रखती और अपने पति की समस्त वियाह्रा एवं भावनाह्रा के अनुसार पति के अनुरूप आनन्द का उपभोग करती है । अतः मुक्त आत्माएँ परमेश्वर से पूरण सम्भव में होने व कारण उसके सब सुखा का उपभोग करती हैं और उनकी भागीदार बनती है तथा विभिन्न मुक्त व्यक्तियों में आनन्द की श्रेणियाँ नहीं हो सकती ।^१ उस अवस्था में इन्द्रिय सुख सम्भव नहीं होता । माक्ष की अवस्था में ब्रह्मानन्द का अनुभव ब्रह्मन् के स्वरूप का होना चाहिये तथा स्वयं ब्रह्मन् का अनुभव आत्म लाभ का अनुभव होना है, अतः ब्रह्मानन्द का अनुभव ब्रह्मन् व आत्म लाभ व अनुभव के रूप का होना व कारण विभिन्न श्रेणियाँ अथवा स्तरों का नहीं हो सकती । साधारण मानवा का सुख इन्द्रियस्वरूप होना के कारण उनकी बुद्धि व सकृचन एवं विस्तार पर निर्भर करता है अतएव उसमें उच्चतर व निम्नतर, बड़ी व छोटी श्रेणियों के उपभोग के विभेद हो सकते हैं । मध्य के अनुयायी साक्षते हैं कि माक्ष की अवस्था में विविध प्रकार के अनुभव होते हैं, और फलतः सत की योग्यता के अनुसार उस अनुभव में आनन्द की श्रेणियाँ अथवा स्तर होते हैं किन्तु समस्त श्रुति-पाठ यह बताते हैं कि माक्ष के समय ब्रह्मन् के स्वरूप का अनुभव होता है और यदि यह मान लिया जाय तो सम्भवतः माक्ष में श्रेणियाँ अथवा स्तर नहीं हो सकते ।

पाचवें अध्याय में इस विषय को जारी रखते हुए परबाल यति कहते हैं कि माक्ष में प्राप्त आनन्द में कोई विभेद इस आधार पर नहीं होते कि विभिन्न व्यक्ति परमेश्वर का प्राप्त करने के लिये भिन्न भिन्न विधियाँ अपनाते हैं, क्योंकि ये विधियाँ

^१ पारतन्त्र्य परे पु सि प्राप्य निवृत्तबन्धन
स्वातन्त्र्यमनुत्त प्राप्य तनव सह मादत

इति मुक्ता स्वदेहात्यये कमनाशाच्च स्वतन्त्रशेषत्वेन शारीरतया भाक्तुर्ब्रह्मणव
इच्छाम नुमृष्टय स्वानुपगिक-तुल्य भाग फलक तद् मत्तयैर्षो प्रकरण भूता यथा पत्नी-
व्यापारादय पत्युरेव मुक्ताना शास्त्र सिद्धा परस्परव्यापारादपि ब्रह्मणव सवशरीर-
वतया शरीरिण्येव शरीर भोग यामान् । — विजयीन्द्र-पराजय 'पृ० ४३ ।

चाहे कितनी ही भिन्न क्यों न हो उनके द्वारा उपलब्ध फल एक ही होता है, अर्थात् ब्रह्मन् के स्वरूप की प्राप्ति । कुछ प्राणी अधिक भक्ति के योग्य हो सकते हैं और कुछ कम भक्ति के योग्य, किन्तु उससे अतिम 'मुक्ति' की प्राप्ति में कोई अंतर नहीं होता तथा मुक्ति सबके लिए एक समान होने के कारण उसका आनन्द भी एक समान ही होना चाहिये । इस स्थिति में विभिन्न यत्नों से विभिन्न फल प्राप्त होने का सादृश्य लागू नहीं होता क्योंकि ये यज्ञ बाह्य साधना से सम्पन्न किये जाते हैं अतएव उनके फल भिन्न भिन्न हो सकते हैं । किन्तु मोक्ष की प्राप्ति आध्यात्मिक साधना, अर्थात् भक्ति से की जाती है । न यह युक्ति माय है कि मुक्त प्राणी का आनन्द एक वैयक्तिक जीव का आनन्द होने के कारण एक ही स्वरूप का नहीं हो सकता क्योंकि मोक्ष की अवस्था में जीव ब्रह्म प्राप्ति के आनन्द का उपभोग करते हैं जो एक रस एवम् सब व्यापी होती है । यह युक्ति देना भी गलत है कि मुक्त प्राणी का आनन्द सासारिक जीवन में अनुभूत आनन्द के सदृश होने के कारण आनन्द की श्रेणियाँ से युक्त होना चाहिये । यह युक्ति भी अमाय है कि चूँकि ब्रह्मन् का अतिश्रेष्ठ आनन्दमय मानना उसका उचित वर्णन या परिभाषा है अतः जीवा का हम उसी अर्थ में अतिश्रेष्ठ आनन्द से युक्त नहीं मान सकते, क्योंकि ब्रह्मन् अनन्त है अतः उसको उपयुक्त परिभाषा द्वारा सीमित करना गतत हांगा तथा यह परिभाषा उस पर लागू नहीं हो सकती । मुक्त अवस्था में अतिश्रेष्ठ आनन्दमय जीवा में उसके विरोध का प्रश्न ही नहीं उठता । यह भी कहना गतत है कि ब्रह्मन् का आनन्द ब्रह्मन् के अधिकार में होने के कारण किसी अन्य प्राणी के द्वारा नहीं मागा जा सकता क्योंकि माग का वास्तविक अर्थ है अनकूल अनुभव । इस प्रकार पत्नी अपने पति के गुरु अपने शिष्य के एवम् माता पिता अपने पुत्र के सद्गुणा का भोग कर सकते हैं । मुक्त व्यक्ति स्वयं ब्रह्मन् से तात्कालिक अनुभव की प्राप्ति करता है तथा ब्रह्मन् के स्वरूप की स्वयं में यह उपलब्धि ही श्रेष्ठतम आनन्द है । उसका तात्पर्य यह नहीं है कि ब्रह्मन् के गुणा में कमी हो जाती है किन्तु उसका अर्थ यह है कि स्वयं में उन गुणा की अनुभूति में ही चरम आनन्द मिल सकता है ।^१

^१ यद्यत्र तन्वीयत्वेन तच्छ्रेयत्व तर्हि राजपुरुष भाग्ये रात्रि व्यभिचार, भागो हि स्वानुकूलत्व प्रकारक-साक्षात्कार तद्विषयत्वमव भोग्यत्वम् तच्च दास प्रति स्वामिनि शिष्य प्रत्याचार्ये पुत्र प्रति मातरं पितरि च सर्वानुभव सिद्धम् ।

मध्व द्वारा 'ब्रह्म-सूत्रो' की व्याख्या

मध्व ने 'ब्रह्म सूत्रा' पर न केवल एक भाष्य लिखा बल्कि अनुव्याख्यान नामक रचना में 'ब्रह्म-सूत्रा' के सदम के सवध में अपने मत की प्रमुख बातों का विवरण भी दिया। जयतीथ ने 'तत्व प्रकाशिका' नामक एक टीका मध्व के भाष्य पर लिखी। व्यास यति ने 'तात्पर्य चन्द्रिका' नामक एक ग्रन्थ टीका 'तत्व प्रकाशिका' पर लिखी जिसमें वे व्याख्या की ग्रन्थ शाखाओं के वेदांत लेखकों और विरोधों शंकर मत के विचारों की आर ध्यान आकर्षित करते हैं तथा उनका खंडन करते हैं।^१ राघवेन्द्र यति ने तात्पर्य चन्द्रिका पर एक टीका 'चन्द्रिका प्रकाश' लिखी। विद्याधीश के एक शिष्य केशव भट्टारक ने चन्द्रिका-व्याख्याय वृत्ति नामक उस पर एक ग्रन्थ टीका लिखी किन्तु उसमें केवल प्रथम खण्ड का समावेश किया गया है। राघवेन्द्र यति ने 'भाव दीपिका' नामक एक ग्रन्थ टीका तत्व प्रकाशिका पर लिखा जिसमें उन्होंने अपने प्रतिपत्तिया के आशेषों का उत्तर दिया तथा विभिन्न विषयों की सरल व्याख्या की। इस भाग में इन टीकाओं के प्रकाश में मध्व द्वारा दी गई 'ब्रह्म सूत्रा' का व्याख्या का विवरण देना प्रयत्न करूंगा और साथ ही शंकर एवं उनके टीकाकारों की व्याख्या से उसका अंतर बताऊंगा ब्रह्म सूत्र भाष्य एवं उसकी प्राथमिक टीकाओं पर तथा 'अनुव्याख्यान' पर कई ग्रन्थ टीकाएँ भी हैं। इस प्रकार मध्व के 'भाष्य पर त्रिविक्रम पण्डिताचार्य ने तत्व प्रदीपिका टीका लिखी। नसिंह ने उस पर 'भाव प्रकाश' लिखी तथा विजयेन्द्रयति ने 'यायाध्व दीपिका'। पुन जयतीथ की तत्व प्रकाशिका पर कम से कम पांच ग्रन्थ टीकाएँ हैं यथा 'भाव चन्द्रिका' तत्व प्रकाशिका 'भाव बोध,' तत्व प्रकाशिकागत 'याय विवरण' 'याय मौक्तिक माला' और 'प्रमेय-मुक्तावली' जिन्हें जर्मन नरसिंह रघुनाथ यति विजयीन्द्रयति और श्रीनिवास न लिखी तात्पर्य चन्द्रिका' पर तिस्रमनाचार्य व विजयीन्द्रयति ने 'चन्द्रिका याय विवरण एवं चन्द्रिका दण्ड-याय विवरण' नामक दो ग्रन्थ टीकाएँ लिखी। अनुव्याख्यान पर जयतीथ की 'याय-सुधा' तथा विजयेन्द्रयति की 'सुधा' रची गई। 'याय सुधा' पर भी अनेक टीकाएँ हैं—यथा

^१ दक्षिणे हेल्मय वान ग्लेमेनप की "Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens" वान एवं लिपजिग, १९२३, पृ० ५१-६४।

चाहे कितनी ही भिन्न क्या न हा, उनके द्वारा उपलब्ध फल एक ही हाता है, अर्थात् ब्रह्मन् के स्वरूप की प्राप्ति । कुछ प्राणी अधिक 'भक्ति' के योग्य हो सकते हैं और कुछ कम भक्ति के योग्य, किन्तु उससे अतिम 'मुक्ति' की प्राप्ति में कोई अंतर नहीं होता तथा भुक्ति सबके लिए एक समान होने के कारण उसका आनन्द भी एक समान ही होना चाहिये । इस स्थिति में विभिन्न यज्ञों से विभिन्न फल प्राप्त होने का सादृश्य लागू नहीं होता, क्योंकि ये यज्ञ बाह्य साधना से सम्पन्न किये जाते हैं अतएव उनके फल भिन्न भिन्न हो सकते हैं । किन्तु मोक्ष की प्राप्ति आध्यात्मिक साधना, अर्थात् 'भक्ति' से की जाती है । न यह युक्ति माय है कि मुक्त प्राणी का आनन्द एक व्यक्तिगत जीव का आनन्द हान के कारण एक ही स्वरूप का नहीं हो सकता । क्योंकि मोक्ष की अवस्था में जीव ब्रह्म प्राप्ति के आनन्द का उपमाग करते हैं जो एक रस एव सब व्यापी होती है । यह युक्ति देना भी गलत है कि मुक्त प्राणी का आनन्द सासारिक जीवन में अनुभूत आनन्द के सदृश होने के कारण आनन्द की श्रेणियाँ से युक्त होना चाहिये । यह युक्ति भी अमाय है कि चूँकि ब्रह्मन् को अतिश्रेष्ठ आनन्दमय मानना उसका उचित बलन या परिभाषा है अतः जीवा को हम उसी अर्थ में अतिश्रेष्ठ आनन्द से युक्त नहीं मान सकते, क्योंकि ब्रह्मन् अनन्त है अतः उसको उपयुक्त परिभाषा द्वारा सीमित करना गलत होगा तथा यह परिभाषा उस पर लागू नहीं हो सकता । मुक्त अवस्था में अतिश्रेष्ठ आनन्दमय जीवा ने उसके विरोध का प्रश्न ही नहीं उठता । यह भी कहना गलत है कि ब्रह्मन् का आनन्द ब्रह्मन् के अधिकार में होने के कारण किसी अन्य प्राणी के द्वारा नहीं भागा जा सकता, क्योंकि भाग का वास्तविक अर्थ है अनकूल अनुभव । इस प्रकार पत्नी अपने पति के गुरु अपने पिप्य के एव माता पिता अपने पुत्र के सदगुणा का भाग कर सकते हैं । मुक्त व्यक्ति स्वयं ब्रह्मन् से तादात्म्य के अनुभव की प्राप्ति करता है तथा ब्रह्मन् के स्वरूप की स्वयं में यह उपलब्धि ही श्रेष्ठतम आनन्द है । उसका तात्पर्य यह नहीं है कि ब्रह्मन् के गुणा में कमी हो जाती है किन्तु उसका अर्थ यह है कि स्वयं में उन गुणा की अनुभूति में ही चरम आनन्द मिल सकता है ।'

* यद्यत्र तदीयत्वेन तच्छ्रेयत्व तर्हि राजपुरुष भाम्ये राज्ञि व्यभिचार भोगा हि स्वानुकूलत्व प्रकारण-साक्षात्कार तद्विषयत्वमव भोग्यत्वम् तच्च दास प्रति स्वामिनि शिष्य प्रत्याचार्ये पुत्र प्रति मातरै पितरि च सर्वानुभव सिद्धम् ।

मध्व द्वारा 'ब्रह्म-सूत्रों' की व्याख्या

मध्व न 'ब्रह्म सूत्रों' पर न केवल एक भाष्य लिखा, बल्कि अनुव्याख्यान नामक रचना में 'ब्रह्म-सूत्रों' के सदन के संग्रह में अपने मत की प्रमुख बातों का विवरण भी किया। जयतीर्थ ने 'तत्त्व प्रकाशिका' नामक एक टीका मध्व के भाष्य पर लिखी। व्यास यति ने तात्पर्य चंद्रिका नामक एक अन्य टीका 'तत्त्व प्रकाशिका' पर लिखी जिसमें वे व्याख्या की अन्य शाखाओं के वेदान्त लेखकों और विरोधों शंकर मत के विचारों की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं तथा उनका खंडन करते हैं। राघवेन्द्र-यति ने तात्पर्य चंद्रिका पर एक टीका चंद्रिका प्रकाश लिखी। विद्याधीश के एक शिष्य केशव मट्टारक ने 'चंद्रिका-व्याख्याय चरित' नामक उस पर एक अन्य टीका लिखी किन्तु उसमें केवल प्रथम सर्ग का समावेश किया गया है। राघवेन्द्र यति ने भाव दीपिका नामक एक अन्य टीका तत्त्व प्रकाशिका पर लिखी जिसमें उन्होंने अपने प्रतिपत्तियों के आशेषों का उत्तर दिया तथा विभिन्न विषयों की सरल व्याख्या की। इन भागों में इन टीकाओं के प्रकाश में मध्व द्वारा दी गई 'ब्रह्म सूत्रों' का व्याख्या का विवरण देने का प्रयत्न करूंगा और साथ ही शंकर एवं उनके टीकाकारों की व्याख्या से उनका अंतर बताऊंगा श्रद्धा सूत्र भाष्य एवं उसकी प्राथमिक टीकाओं पर तथा 'अनुव्याख्यान' पर कई अन्य टीकाएँ भी हैं। इस प्रकार मध्य के 'भाष्य' पर त्रिविक्रम पण्डिताचार्य ने तत्त्व प्रदीपिका टीका लिखी। नृसिंह ने उस पर 'भाव प्रकाश' लिखी तथा विजयेन्द्रयति ने 'याथावत् दीपिका'। पुनः जयतीर्थ की 'तत्त्व प्रकाशिका' पर कम से कम पांच अन्य टीकाएँ हैं यथा भाव चंद्रिका 'तत्त्व प्रकाशिका भाव बोध', तत्त्व प्रकाशिकागत 'याय विवरण', 'याय मौक्तिक माला' और 'प्रभय-मुक्तावली' जिन्हें श्रमण नरसिंह रघुनाथ यति विजयीन्द्रयति और श्रीनिवास ने लिखी तात्पर्य चंद्रिका पर तिममनाचार्य व विजयीन्द्रयति ने चंद्रिका याय विवरण एवं चंद्रिका दण्ड-याय विवरण नामक दो अन्य टीकाएँ लिखी। अनुव्याख्यान पर जयतीर्थ की 'याय-मुधा' तथा विजयेन्द्रयति की 'मुधा' रची गई। 'याय मुधा' पर भी अनेक टीकाएँ हैं—यथा

¹ श्रेष्ठिये हेल्मथ वान गनसेनप की "Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens" नामक एक लिपिबद्ध १९२३, पृ० ५१-६४।

नारायण द्वारा लिखी गई टीका, यदुपति द्वारा 'याय सुधा टिप्पणी,' विद्याधिराज द्वारा 'ध्यास्याय चद्रिका तथा श्रीनिवासतीर्थ द्वारा रचित टीका ।'

ब्रह्म-सूत्र १-१-१ की व्याख्या

वादरायण के ब्रह्म सूत्र के प्रथम सूत्र (अथात्ता ब्रह्म जिनासा) पर टीका करते हुए गकर मानते हैं कि 'अथ' शब्द वैदिक आदेशों के अनुसार वैदिक आचार के पूर्व ब्रह्मवाणीय अनुष्ठान की किसी अपरिहाय आवश्यकता की आशय से नहीं करता है, अपितु वह शब्द दमादि नैतिक याग्यताओं के पूर्व अज्ञान का ही उल्लेख करता है, जिसे पश्चात् एक व्यक्ति वेदात् के अध्ययन का अधिकारी बनाता है। 'अत' शब्द ब्रह्म जिनासा के हेतु का बताता है जो इस तथ्य में निहित है कि ब्रह्म ज्ञान ही सब अज्ञानमय दुःख रहित उत्कृष्ट अवस्था की प्राप्ति कराता है और ब्रह्म जिनासा को व्यापारित सिद्ध करता है। चूंकि ब्रह्मन् आत्मन् ही है और आत्मन् हमारे समस्त प्रत्यक्षीकरण में अपराध रूप से अभिव्यक्त होता है अतः ब्रह्मन् भी हमें सदा प्रत्यक्ष ज्ञात होता है। पर आत्मन् के स्वरूप के सम्बन्ध के साधारण ज्ञान के द्वारा ब्रह्मन् का ज्ञान हाता ही है तथापि ब्रह्मन् अथवा आत्मन् के स्वरूप के विनोप ज्ञान के लिये जांच पड़ताल आवश्यक है।

मन्व भगवान् विष्णु के अनुग्रह को ब्रह्म जिनासा का हेतु (अत) मानते हैं— चूंकि भगवान् विष्णु की अधिक कृपा केवल उमक सम्यक् ज्ञान के द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है अतः ब्रह्म ज्ञान के उद्गम के रूप में ब्रह्म जिनासा उसके अनुग्रह का प्राप्त करने के लिये अपरिहाय है। ब्रह्म जिनासा परमेश्वर के अनुग्रह से उत्पन्न होती है क्योंकि वहां हमारी सब मानसिक शक्तियां का प्रेरक है।^१ मध्व के अनुसार वेदात् के अध्ययन के अधिकार की तीन श्रेणियां हैं। भगवान् विष्णु के प्रति निष्ठावान् अध्ययनगोल व्यक्ति तृतीय श्रेणी में आता है शब्दमात्रि छ नैतिक याग्यताओं से सम्पन्न व्यक्ति द्वितीय श्रेणी में आता है और जो परमेश्वर पर पूर्ण आसक्त है तथा सब जगत का अम्याई समझकर उसके प्रति अनासक्त है वह व्यक्ति अधिकार की प्रथम श्रेणी में आता है।^२ पुनः वैदिक आचार का अनुष्ठान हम परमेश्वर की निम्न कृपा का ही अधिकारी बनाता है श्रुति पाठा का श्रवण कुछ उच्च स्तर की कृपा का अधि-

^१ देलिय, यही।

^२ अथवा दस्यात् - शब्दा हेत्वार्थे समुदीरित।

परस्य ब्रह्मणा विष्णो प्रसादादिति वा भवेत्।

स हि भवमनाश्रुति प्रेरक ममुदाहृत। -ब्रह्म-सूत्र भाष्य, १११।

^३ यही।

कारी बनाता है किन्तु 'भुक्ति' को देने वाली उच्चतम कृपा की प्राप्ति तो केवल ज्ञान द्वारा ही की जा सकती है।^१ सम्यक ज्ञान की प्राप्ति केवल श्रवण, मनन, निदिध्यासन एवं मक्ति के द्वारा की जा सकती है, कोई इनके बिना सम्यक ज्ञान का प्राप्त नहीं करता। मध्व के मत में 'ब्रह्मन्' शब्द का अर्थ है महान् भगवान् विष्णु। प्रथम सूत्र के सम्बन्ध में शंकर के विरोध में मध्व जिन सबसे महत्वपूर्ण वाक्यों में से एक पर बल देना चाहते हैं और जिसे वे अपने 'याव विवरण' में स्पष्ट करते हैं वह इस धारणा में निहित है कि 'ब्रह्मन्' का धातु अर्थ 'महान् अथवा पूणत्व' के समस्त गुणों से सम्पन्न है अतएव उसका अपूर्ण जीवा से तादात्म्य स्थापित नहीं किया जा सकता क्योंकि हम उपनिषदा से जात करते हैं कि उससे जगत् की उत्पत्ति हुई है।^२ ब्रह्म-जिज्ञासा में सलग्न हान में हमारा प्रयोजन सब ओर से पूण एक सत्ता के रूप में विष्णु का ज्ञान प्राप्त करना है, जिससे एक अर्थ में हम अपूर्ण प्राणियों से (जा इतने मित्र हैं) भगवान् विष्णु प्रसन्न हो जाएँगे तथा हमें अपने बन्धन से मुक्त कर देंगे। अनुयायियों में मध्व इस तथ्य पर बल देने का प्रयास करते हैं कि हमारा बन्धन यथाथ है तथा भगवान् विष्णु के प्रसाद से उत्पन्न मोक्ष भी यथाथ है। मध्व युक्ति देते हैं कि यदि बन्धन का निर्माण करने वाले शाक, दुख आदि भूँटे एवं मिथ्या होते तो इस बात की स्थापना किसी प्रमाण की सहायता में ही की जाती। यदि ऐसा प्रमाण विद्यमान है तो स्वभावतः द्वैतवाद की उत्पत्ति होती है। शंकर के मत के अनुसार निराकार एवं भेद रहित ब्रह्मन् स्वयं किसी प्रमाण के प्रदर्शन में भाग नहीं ले सकता। जगताभास के मिथ्यात्व की परिभाषा यह कहकर भी नहीं दी जा सकती कि वह ज्ञान के द्वारा बाधित होता है (ज्ञान बाध्यत्व), क्योंकि यदि ब्रह्मन् का प्रत्यय शुद्ध एवं भेद रहित ज्ञान है तो उसमें इस संकल्पना का समावेश नहीं हो सकता कि वह जगताभास में मित्र है (अर्थथात्व) अथवा यह उसका निषेध करता है—पर यदि ब्रह्म ज्ञान के द्वारा जगताभास बाधित होता है तो ऐसी संकल्पना आवश्यक है। जब ब्रह्मन् सबदा स्वयं प्रकाश माना जाता है, तो फिर शंकर का 'अज्ञान' किस पर आवरण डालेगा? यदि यह कहा जाय कि वह एक वस्तुगत जगत में मिथ्या भेदों पर आवरण डालेगा, यदि यह कहा जाय कि वह एक वस्तुगत जगत के मिथ्या भेदों पर आवरण डालेगा है

है किन्तु अज्ञान द्वारा आवृत्त होने के लिये उनका 'अज्ञान से स्वतंत्र पृथक अस्तित्व सिद्ध किया जाना चाहिये। अतः यहाँ अनवस्था दोष की स्पष्ट स्थिति उपस्थित हो जाती है, अज्ञान' नाम से ही स्पष्ट होता है कि वह स्वयं ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता अतएव वह मिथ्या है किन्तु तब भी ऐसी मिथ्या वस्तु का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान गूण्यता और 'अज्ञान' का ऐसा सबध है कि या तो 'अनवस्था' दोष उत्पन्न होता है या अज्ञान-अश्रय दोष, क्योंकि किसी स्थिति विशेष में एक वस्तु की ज्ञान गूण्यता उसके प्रति अज्ञान के कारण होती है और वह अज्ञान उसकी ज्ञान गूण्यता के कारण होता है आदि। अतः शंकर की व्याख्या गलत होने के कारण यह स्पष्ट है कि हमारे गोक और बधन सत्य हैं तथा वेद यह नहीं मानते हैं कि ब्रह्म और जीव मत्तादात्म्य है—क्याकि ऐसी व्याख्या हमारे अनुभव के प्रत्यक्ष विरोध में होगी।'

जयतीर्थ की तत्त्व प्रकाशिका पर व्यासयति द्वारा रचित एक पाण्डित्यपूर्ण टीका तात्पर्य चन्द्रिका न केवल मध्य क माध्य क अभिप्राय का स्पष्टीकरण करती है, बल्कि अधिकांश विवादग्रस्त विषयों पर प्रतिपक्षियों के मता का उल्लेख भी करती है और उनका खण्डन करने का भी प्रयास करती है।' वह कनिष्ठ महत्त्वपूर्ण दार्शनिक समस्याओं को उठाती है तथा वाचस्पति प्रकाशात्मन एव शंकर के अथ अनुयायियों के मता की आलोचना करती है जिनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। इस प्रकार वह शंकर के माध्य पर मामती नामक टीका में वाचस्पति द्वारा उठाई गई इस बात का उल्लेख करती है कि इस आपत्ति में कोई सत्यता नहीं है कि ब्रह्म जिनामा की बुद्ध भी आवश्यकता नहीं है क्योंकि जीव का ब्रह्म के साथ तादात्म्य है और उसका हम प्रत्यक्ष एव अपराध अनुभव करते हैं अविद्या के विनाश का भी वाञ्छित उद्देश्य नहीं माना जा सकता क्योंकि आत्मन् ही सदा एक स्वयं प्रकाश सत्ता के रूप में अनुभूति हान पर भी अविद्या का निराकरण नहीं हो पाता और शू कि वदान के पाठों के अध्ययन करने तथा समझने में भी अहंकार की संकल्पना का समावेश होता है अतः वदान के उन अवतरणों की हमारे साधारण अनुभव के अनुकूल फिर से व्याख्या की जानी चाहिये जो ब्रह्मन् का विगुण नाता ज्ञेय रहित मन् चित् एव आनन् के रूप में वर्णन करते हुए प्रतीत होते हैं। यह निश्चित है कि स्वयं प्रकाश वदान के अवतरण उपयुक्त विवरण के ब्रह्मन् का निर्देश करते हैं और शू कि इनका अर्थ ग्राह्य नहीं हो सकता हम अपने तथाकथित अनुभव पर कोई विश्वास नहीं करना चाहिये जा

१ सत्यत्वान् तेन दुःखादे प्रत्यक्षेण विराघत
न ब्रह्मत्व वदेद् वेदा जावस्य हि कथंचन । —अनुव्याख्यान १११ ।

२ प्रति सूत्र प्रकाशयेत् घटनाघटने मया
स्वीयाय-पक्षयो मय्यग्विदानुबन्तु मय । —वही, श्लोक १० ।

सरलता से त्रुटि के वश हो सकता है। इस प्रकार 'मामती' के अनुसार यह निष्कप निकलता है कि वेदात् पाठा का वास्तविक अभिप्राय भेद रहित परम सत्ता ब्रह्मन् है तथा चूँकि यह शुद्ध ब्रह्मन् अनुभव में प्रत्यक्ष अभिव्यक्त नहीं होता (गुढा न भाति) अतः ब्रह्मन् के स्वरूप के सबंध में जिज्ञासा 'यायाचित है।^१

वाचस्पति के उपयुक्त मत के विरोध में 'यास तीथ जो आपत्ति उठाते हैं वह यह है कि यदि हमारे साधारण अनुभव में शुद्ध (ब्रह्मन्) अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता है तो इसका क्या तात्पर्य है? क्या इसका तात्पर्य यह है कि जो अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता वह शरीर से आत्मन् का भेद हो जाता व भाक्ता के रूप में हमारे स्वरूप का निषेध है ब्रह्मन् और आत्मन् का अभेद है अथवा केवल इतना निषेध है? किंतु क्या यह अनभिव्यक्त सत्ता आत्मन् से भिन्न है? यदि ऐसा है तो वह सामान्य श्रद्धतवादी निष्कप के विपरीत है और यदि यह कहा जाय कि एक अभावात्मक सत्ता के अस्तित्व से श्रद्धतवादी सिद्धांत का हनन नहीं होगा तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि अभाव के ऐसे दृष्टिकोण का खंडन 'यायाभूत नामक रचना में किया जा चुका है। यदि ऐसी अनभिव्यक्त सत्ता मिथ्या है तो वह श्रुतियाँ व उपदेशों का विषय नहीं हो सकती। यदि यह माना जाय कि आत्मन् अनुभव में अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता तो ऐसा तभी माना जा सकता है कि आत्मन् के दो भाग हैं जिनमें से एक तो अभिव्यक्त होता है और दूसरा नहीं होता, तथा दाना में काइ ऐसा कल्पित अंतर (कल्पित भेद) है कि यद्यपि आत्मन् अनभिव्यक्त (गुह्य) होता है उसका अनभिव्यक्त (आभासमान) भाग (अंग) अभिव्यक्त एक अनुभूत होता हुआ प्रतीत नहीं होता है (अगृहीत इव भाति)। पर यदि ऐसी भी स्थिति है तो यह स्वीकार किया जाता है कि आत्मन् के दो कल्पित अंगों में कोई यथायथ भेद नहीं है अनभिव्यक्त अंग एक मिथ्या एक भ्रामक भेद (कल्पित भेद) से युक्त होना चाहिये तथा ऐसी भ्रामक व अनभिव्यक्त आत्मन् के स्वरूप का उपदेश देना किसी वेदात् का उद्देश्य नहीं बन सकता। अनभिव्यक्त अंग या तो सत्य हो सकता है या असत्य, यदि वह असत्य है जसाकि हम मानना पड़ेगा तो उसका स्वरूप का उपदेश देना वेदात् का उद्देश्य नहीं हो सकता। कारण, यदि भ्रामक अनभिव्यक्त अंग आत्म ज्ञान के पश्चान् भी गेप रहता है तो ऐसा भ्रम कभी नष्ट नहीं हो सकता। समस्त भ्रामक आभास इस भ्रमा के अधिष्ठान के सत्य ज्ञान से नष्ट हो जाते हैं (उत्पाहरण के लिये, गुक्ति के ज्ञान से रजत का भ्रामक आभास नष्ट हो जाता है)।^२

^१ वही पृ० १५-१७।

^२ अधिष्ठान ज्ञान से वैव च चिद्विरोधिता तरिभन् सत्यपि भेद भ्रमस्य तन्निमित्तवागृहीता-
रोपस्य वा भ्रम्युपगमे निवृत्तवाचनस्याभावात्तदनिवृत्ति प्रसंगान्। यदुक्तम-
भासमानोऽग आत्मातिरिक्तत्वेन सत्या मिथ्या वा इति तत्र मिथ्या भूत इति भ्रमः।

इसके अतिरिक्त आत्मन् स्वयं प्रकाश है अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि वह अनुभव में स्वयं प्रकाश सत्ता के रूप में अभिव्यक्त नहीं होता (स्वप्रकाशत्वेन भावयागात्) । यदि यह युक्ति दी जाय कि स्वयं प्रकाश होने हुए भी वह 'अविद्या' से आवृत्त हो सकता है तो ऐसी आपत्ति का उत्तर यह है कि यदि 'अविद्या' आत्मन् की अभिव्यक्ति का आवृत्त कर सकती है तो 'अविद्या' और उससे उत्पन्न दुःख, शोक आदि भी आत्मन् की अभिव्यक्ति द्वारा प्रकाशित नहीं किये जा सकते, पर यह माना गया है कि स्वयं प्रकाश आत्मन् के द्वारा ये प्रकाशित होते हैं ।^१ यह भी स्पष्ट है कि चिन् अथवा स्वप्रकाशकत्व (स्फुरती) कभी अप्रकाशकत्व (अस्फुरती) नहीं हो सकता । न यह माना जा सकता है कि यद्यपि विगुद्ध चित् अज्ञानी विगुद्धता में तो स्वप्रकाश है तथापि चूँकि वह अज्ञान के विरोध में स्वयं न हाकर बस मानसिक 'वृत्ति' के कारण उसके विराध में होता है और चूँकि साधारणतया उसके लिये वृत्ति नहीं हुआ करती, अतः वह 'अज्ञान' से आवृत्त हो सकता है तथा अपने स्वप्रकाश स्वरूप के बावजूद भी इस प्रकार आवृत्त होने के कारण जिज्ञासा का उपयुक्त विषय बन सकता है । पर यह मायता सत्य नहीं है क्योंकि यदि विगुद्ध चिन् अज्ञान के विराध में नहीं है तो उसके द्वारा अपराक्ष रूप से ज्ञात किये गए गोचर आदि अज्ञान से आवृत्त ही रह जाने चाहिये । यदि सुख दुःख आदि का प्रत्यक्षीकरण नहीं होता है तो उनकी सत्ता का स्वीकार नहीं किया जा सकता । किसी वस्तु के आकार की मानसिक अवस्था या वृत्ति तभी सम्भव है जबकि वह वस्तु पहले से अस्तित्व में हो । कर्माणि वेदान्त की ज्ञान मीमांसा के अनुसार 'अतःकरण' या मनस इन्द्रिया के द्वारा बाहर दौड़कर वस्तु के आकार में परिवर्तित होता है तथा ऐसा होने के लिये वस्तु का पूर्व अस्तित्व जानना आवश्यक है किन्तु सुख दुःख की भावनाएँ उनकी अनुभूति के अतिरिक्त कोई अस्तित्व नहीं रखती और यदि यह कहा जाय कि उनका ज्ञात करने के लिये वृत्ति की आवश्यकता होती है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उनका पूर्व वस्तुगत अस्तित्व है पर ऐसा असम्भव है ।^२ अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि भावनाएँ विगुद्ध चित् के द्वारा किसी वृत्ति अथवा मानसिक अवस्था के माध्यम के बिना अपराक्ष रूप से ज्ञात की जाती हैं तथा ऐसा असम्भव होगा यदि चिन् का अज्ञान से कोई विराध न हो, क्योंकि फिर चित् सदा आवृत्त रहता और दुःख आदि का कोई ज्ञान सम्भव नहीं होता ।^३ इस सबध में शंकर वेदान्त के अनुसार साधारण वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण के

^१ स्वप्रकाशस्यापि अविद्यावशाद् अज्ञाने अविद्यादेदुःखादेश्च प्रकाशात् न स्यात् तस्य चतुर्थप्रकाशाधीनप्रकाशत्वात्पगमात् । — तात्पर्य चन्द्रिका पृ० १६ ।

^२ सुखादेर्नातिकसत्त्वाभावापातात् । — वहाँ पृ० २० ।

^३ स्वरूपचित्ताज्ञानविरोधित्वतद्वेद्येदुःखादाज्ञानप्रसगात् ।

सिद्धांत के विवेचन में एक अर्थ कठिनाई उत्पन्न होती है। गहर वदात यह मानता है कि वस्तुभा के प्रत्यक्षीकरण (जैसे 'यह घट') के अवसर पर मानसिक वृत्ति में भी घट आधार की वृत्ति से विशिष्ट गुद्ध चित् की अभिव्यक्ति होती है, पर यदि ऐसा है, यदि घट का हमारा प्रत्यक्षीकरण घट के आकार की वृत्ति से सयुक्त चित् का प्रकाश मात्र है तो यह अन्वीकार नहीं किया जा सकता कि इस जटिल प्रत्यक्ष में गुद्ध चित् का स्वप्रकाश अनिवायत समाविष्ट होता है।^१

इसके अतिरिक्त, यह भी सुझाव नहीं दिया जा सकता कि अनात्मन् के अशा का आभास होता है तथा इस कारण से हमारी ब्रह्म जिज्ञासा 'यायोचित' है, क्योंकि यदि यह अनात्मन् स्वयं प्रकाश चित् के साथ साथ एक बाह्य एव अतिरिक्त सत्ता के रूप में भी भासमान होता है तो चूँकि उसके द्वारा गुद्ध चित् की अभिव्यक्ति में कोई बाधा नहीं आती अतः इस प्रकार की जिज्ञासा का कोई अवसर नहीं आता। यह स्पष्ट है कि इस अनात्मन् का आत्मन् से तात्पर्य भासित नहीं हो सकता क्योंकि जब शुद्ध चित् स्वतः प्रकाशित होता है, तो इस ढंग से अनात्मन् के किसी अंग के लिए अभिव्यक्त होने की कोई गुंजायमान नहीं होती (अधिष्ठाने तत्त्वतः स्फुर अनात्मारापायोगाच्च)। वाचस्पति द्वारा अपनी भासती में एक सादृश्यता उपस्थित की गई है जिसमें वे यह सुझाव देना चाहते हैं कि जिस प्रकार सगीत के विभिन्न स्वर यद्यपि हमारे साधारण अशिषित सगीत के प्रत्यक्षीकरण में अतः प्रना द्वारा ज्ञात किये जाते हैं तथापि उनका उचित ज्ञान सगीत शास्त्र (गद्यशास्त्र) के गहन अध्ययन द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, उसी प्रकार सच्चा ब्रह्म ज्ञान वेदांत पाठा के अभिप्राय की अनुभूति एव उनके विवेचन द्वारा उचित मनाभूमि तयार करने के पश्चात् ही उचित हो सकता है अतएव यद्यपि आरम्भ में हमारे साधारण अनुभव में स्वयं प्रकाश चित् की अभिव्यक्ति होती है तथापि ब्रह्म के स्वरूप की अधिक पूर्ण अनुभूति के लिए ब्रह्म जिज्ञासा की आवश्यकता होती है। किन्तु यह सादृश्यता यहाँ लागू नहीं होती क्योंकि हमारे सगीत के ज्ञान की अवस्था में तो एक सामान्य ज्ञान सम्भव है जिसका सगीत शास्त्र के गहन अध्ययन द्वारा क्रमशः अधिकाधिक विशिष्टीकरण होता है और वह विशेष रूप से अभिव्यक्त होता है किन्तु ब्रह्मन् स्वयं प्रकाश चित् अथवा आत्मन् के हमारे ज्ञान के संबंध में ऐसा सम्भव नहीं है, क्योंकि वह पूर्णतः एक रस सरल तथा भेद रहित है—उसका एक सामान्य और एक विशेष ज्ञान प्राप्त करना सम्भव नहीं है। वह अत-वस्तु से संबंध रहित सरल आत्मामिव्यक्ति की कौष है अतएव उमम कोई अधिक या कम ज्ञान नहीं हो सकता। इसी कारण भासती में समाविष्ट इस वक्तव्य में कोई सत्य नहीं है कि यद्यपि वेदान्त के महावाक्य 'तत्त्वमसि' के सम्यक् बाध से एक व्यक्ति

^१ त्वमते अयं घट इत्याद्यपरोक्ष वत्तेरपि घटाद्यवच्छिन्नं चिद् विपर्ययत्वाच्च ।

ब्रह्मन् स अपने तादात्म्य को समझ सकता है, तथापि विवादियों की आपत्तियों के कारण ब्रह्मन् के विषय में सदेह हो सकता है, और इस प्रकार ब्रह्म जिज्ञासा 'याय सगत सिद्ध हा सकती है। क्याकि जब सरल अतवस्तु रहित विमुद्ध चित् एक बार ज्ञात कर लिया जाता है ता सदेह की गुजाइश कसे रह सकती है? चूकि कतिपय उपनिषद् पाठा का मुद्ध अद्वैतवादी व्याख्या साधारण अनुभव क द्वारा प्रत्यक्ष वाधित होता है अत काई अय प्रकार की उचित व्याख्या करनी पडेगी जो हमारे प्रत्यम् अनुभव क अनुकूल हा।

इस समस्त सूक्ष्म विचार विमल का सामान्य निष्कष यह निक्लता है कि शकर का मत (कि हमारा सबका ब्रह्मन् स्वय प्रकाग चित् से तादात्म्य है) सही नहीं है, क्याकि यदि ऐसा हाता है ता यह स्वय प्रकागत्व हम सदा तत्काल एव अपराक्ष रूप से प्राप्त हा जाता अतएव ब्रह्मजिज्ञासा का कोई अवसर उत्पन्न ही नहा हाता क्याकि यदि ब्रह्मन् अथवा आत्मन् हमे सग प्रत्यक्ष ज्ञाता हाता रहता है तो उसके सबध म जिज्ञासा की काई आवश्यकता नहा है। शकर मत क विपरीत मत मत यह है कि जीवा का ब्रह्मन् से कमी तादात्म्य नहीं हाता जीवन क विभिन्न साधारण प्रत्यय भी सत्य हैं जगत भी सत्य है अतएव काई भी सम्यक ज्ञान इन प्रत्ययो का विनाश नहीं कर सकता। यदि हमारा ब्रह्मन् मे तादात्म्य होता तो ब्रह्मजिज्ञासा की कोई आवश्यकता नहीं रहती चूकि हम ब्रह्मन् से एकरूप नहीं हैं इसीलिय उसका स्वरूप जिज्ञासा के लिय उपयुक्त विषय है क्याकि इसी प्रकार के ज्ञान से हम उसक पक्ष एव प्रसाद का प्राप्त करने के योग्य बन सकते हैं और इनके द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं। यदि आत्मन् ब्रह्मन् से एकरूप है ता ऐसा आत्मन् सबदा स्वय अभियक्त होने के कारण बंदो के 'ब्रह्म खण्ड के अथ को निश्चित करने के लिये जिज्ञासा की आवश्यकता नहीं रहती, बल्कि वेदा के कम खण्ड के अथ का निश्चित करन के लिय जिज्ञासा की आवश्यकता रहती क्याकि ब्रह्म-खण्ड के अथ का सम्यक बाध किसी अय वस्तु पर निर्भर नहीं करता (धमवद् ब्रह्म खण्डायस्यात्मन परप्रकाश्यत्वाभावात्)।^१ यद्यपि ऐसा ब्रह्मन् हमारे अनुभव म सदा आत्म प्रकट है तथापि चूकि उसकी अनुभूति के द्वारा हम किसी प्रकार भी मोक्ष के ममीप नहीं पहुँचते इस प्रकार की ब्रह्म जिज्ञासा से कोई लाभ नहा हो सकता। अत इस सूत्र की शकर द्वारा दी गई व्याख्या के लिये कोई गुजायग नहीं है। यहाँ ब्रह्मन् का अथ गुणा की पूणता (गुण पूर्ति), अत वह गुणा मे अपूण एव 'यून जीवन मे भिन्न है।^२

^१ तात्पय चन्द्रिका पृ० ३६।

^२ जिज्ञास्य-ब्रह्म गब्देन गुणपूत्यभिधायिना
अपूणत्वेनानुभूताजजीवाद् भिन्न प्रतीयते।

मध्व शंकर के इस मत से भी असहमत हैं कि ब्रह्म जिज्ञासा में पूर्व नित्यानित्य-वस्तु विवेक इहामुत्राथ भाग विराग, शमदमादि, साधन सम्पत्ति तथा मुमुक्षुत्व की आवश्यकता हाती है। कारण यदि हम 'भामती का अनुसरण करें और 'नित्य एव अनित्य का अथ सरथ एव अमत्य ममर्षे, ब्रह्मान् के सम्यक बाध का ता सत्य मानें और अथ सभी वस्तुओं को असत्य मानें (ब्रह्मैव सत्यम् अयद अनतम् इति विवेक) तो यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि मानव द्वारा प्राप्त होने योग्य यही चरम वस्तु है— और यदि इसकी प्राप्ति पहले ही हो जाती है, तो फिर ब्रह्म जिज्ञासा का क्या उपयोग शेष रह जाता है ? अथवा यदि आत्मन् को 'नित्य समझा जाय तथा अनात्मन् को 'अनित्य' ता इस भेद की एक बार अनुभूति हा जाने पर अनात्मन् सदा के लिए लुप्त हा जाता है और हमारे लिय आत्मन् के स्वरूप पर विचार विमग करने की कोई आवश्यकता नहा रह जाती। पचवादिवा विवरण' की व्याख्या के अनुसार 'नित्यानित्य विवेक' शब्द का तात्पर्य इस तथ्य के बोध से है कि ब्रह्म ज्ञान ध्वसरहित है एव 'बम फल ध्वसात्मक (ध्वस प्रतियोगी) है। किन्तु यह भी 'पाय-सगत नहीं है क्योंकि गुक्ति में रजत वा मवदा अभाव (अत्यताभाव) होने के कारण ध्वसात्मक शब्द यहाँ लागू नहीं हाता। यदि यह कहा जाय कि वस्तुतः गुक्ति रजत का पारमाथिक दृष्टि से अभाव (पारमाथिकत्वाकारण अत्यताभाव) है किन्तु अपने आभास रूप में वह विनष्ट हाती हुई कही जा सकती है (स्वरूपेण तु ध्वस) ता यह भी सम्भव नहीं है क्योंकि यद्यपि पारमाथिक शब्द की अर्थाध्यत्व' शब्द में व्याख्या की जाती है तथापि उसका कोई निश्चित अर्थ नहीं बताया जा सकता। अर्थाध्यत्व का अर्थ है पारमाथिक दस प्रकार 'अथायाथय दाप उत्पन्न हा जाता है। निराकार होने के कारण ब्रह्म भी अमन् माना जा सकता है (अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य निराकारे ब्रह्मण्यपि सम्भवात्)।'

पुन 'पाय विवरण का कथन है कि यदि 'विषय' भी केवल सुख की अभिव्यक्ति करने में सहायक होते हैं और सुख आत्म-स्वरूप' है तो कोई कारण नहीं है कि विषया के सुख का मोक्ष के सुख से भिन्न माना जाय। फिर मुमुक्षुत्व का भी ब्रह्म जिज्ञासा की आवश्यक अवस्था माना जाता है। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि यह 'मुमुक्षुत्व' किसका है ? मुमुक्षुत्व अह के द्वारा निश्चित सत्ता (अह-अथ) में नहीं हो सकता, क्योंकि यह सत्ता मोक्ष के समय शेष नहीं रहती (अहमथस्य मुक्तावन-क्यान्)। वह विगुद्ध चित्त में भी नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें कोई इच्छा ही नहीं हो सकती। इस प्रकार 'सूत्र के प्रथम शब्द 'अथ की शंकर द्वारा दी गई व्याख्या के विरोध में मध्व मत के विचारका द्वारा आपत्तियाँ उठाई गईं। स्वयं उनके द्वारा दी गई व्याख्या,

जो मध्व के 'माप्य' में प्रस्तुत की गई तथा जयतीय व्यासतीय राघवेन्द्र यति एव अथ विचारको द्वारा स्पष्ट की गई—यह है कि 'अथ' शब्द से एक और तो मागलिक प्रभाव की सूचना मिलती है और दूसरी ओर वह नारायण का एक नाम है।^१ 'अथ' शब्द का एक अर्थ यह है कि ब्रह्म जिज्ञासा अधिकार योग्यता की प्राप्ति के पश्चात् ही सम्भव होती है (अधिकारान्तर्याय)।^२ किंतु यह अधिकार योग्यता शंकर मत के अनुसार बताई गई योग्यता से कुछ भिन्न है। मैंने शंकर मत की मध्व के दृष्टिकोण से आलाचना पहले ही कर दी है। मध्व और उनके अनुयायी 'नित्यानित्य वस्तु विवक्त' का योग्यता को छोड़ देने हैं तथा वे यह भी मानते हैं कि मुमुक्षुत्व भी तब समत नहीं है क्योंकि शंकर मत के अनुसार जीव और ब्रह्म का तादात्म्य स्वीकार किया गया है। केवल मुमुक्षुत्व भी यथेष्ट अधिकार योग्यता नहीं है क्योंकि सूत्रों में शूद्रा का ब्रह्म जिज्ञासा का अधिकार नहीं दिया गया है।^३ अतः यद्यपि मुमुक्षुत्व से सम्पन्न व्यक्ति ब्रह्म जिज्ञासा में सलग्न हो सकता है तथापि उचित यही है कि वह जिज्ञासा उनके द्वारा की जाय जो उपनिषदा का भक्तिपूर्वक अध्ययन कर चुके हैं और जो शमदमादि नैतिक गुणों से सम्पन्न हैं तथा साधारण सासारिक सुखों के प्रति विरक्त हैं।^४

सूत्र में अतः शब्द का अर्थ है भगवान् विष्णु के प्रसाद अथवा अनुग्रह के द्वारा, क्योंकि उनके अनुग्रह के बिना यथायत्न सासारिक बंधन नहीं तोड़ा जा सकता अथवा मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती। मध्व के अनुयायियों पर लिखी गई अपनी टीका में वायमुधा में जयतीय इन सम्बन्ध में एक आपत्ति का पूर्वानुमान करते हैं अर्थात् चूँकि मायात्मक ज्ञान के द्वारा स्वाभाविक क्रम से प्राप्त किया जा सकता है, जसा कि एक ओर तो शंकर एव उनके अनुयायियों तथा दूसरी ओर 'वायु-सूत्र' ने स्पष्ट किया है—इसलिये माया को उत्पन्न करने के लिए ईश्वर के हस्तक्षेप का उपयोगिता क्या रह जाती है? समस्त दुःख अनानाधिकार के कारण है तथा ज्योही ज्ञान का प्रकाश हाता है वह अपवार निवृत्त हो जाता है अतएव उस किसी कल्पित ईश्वर के प्रसाद

^१ एव च अथान्ता मगलविति माप्यस्य अथान्ता विघ्नारसारणसाधारणकरमात्म-
वननुष्ठेय विष्णु स्मरणाथान्ता दोच्चारणरूप मगल प्रयाजनक प्रशस्तस्त्वाननुष्ठेयरूप
विष्ण्वभिधायकश्च इति अथ द्वय द्रष्टव्यम् ।
—वही, पृ० ७७

^२ यही मत विरम पण्डिताचार्य द्वारा मध्व के 'माप्य' पर लिखी गई 'नत्व प्रतीक' नामक टीका में भी अभिव्यक्त हुआ है।

^३ धनुर्माप्य । ३ ब्रह्म सूत्र, १, ३, ३४-८ ।

^४ मुक्ति-योग्यत्व भक्ति पूर्वकाध्ययन शमदमादिर्वैराग्यसम्पत्तिरूपाधिकारापत्तेरिति
इत्यादि । —नत्व प्रकाशिका भाग्य दीपिका पृ० १२ ।

की प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं हो सकती ।^१ 'याय सुधा के अनुसार ऐसी आपत्ति का सरलतम उत्तर यह है कि व धन यथाय होने के कारण उसके निवारण के लिये केवल ज्ञान ही यथेष्ट नहीं होता । ज्ञान का मूल्य इस बात में निहित है कि उसकी प्राप्ति से प्रभु प्रसन्न होता है तथा वह प्रसन्न होकर हमें अनुग्रह प्रदान करता है जिसके फलस्वरूप बंधन का निराकरण होता है ।^२

'ब्रह्मन्' शब्द (जो शंकर के अनुसार 'वृहति' (अतिशयन) धातु से निकलने के कारण नित्यता शुद्धता व चतयता का अर्थ रखता है) का मध्व मत के अनुसार अर्थ वह पुरुष है जिसमें गुणा का पूणत्व हो (वृहता ह्यस्मिन् गुणा) । यह युक्ति कि ब्रह्मन् और जीवों के भेद का स्वीकार करने से ब्रह्मन् सीमित हो जायगा समीचीन नहीं है क्योंकि जगत् के पदार्थों का ब्रह्मन् से तादात्म्य नहीं माना गया है, फिर भी वे ब्रह्मन् की अनन्तता का सीमित नहीं करते हैं तथा इसी प्रकार का उत्तर देकर ब्रह्मन् की अनन्तता और जीवों से उसके भेद दाना को स्वीकृति को 'यायाचित' ठहराया जा सकता है ।^३ अतः ब्रह्मन् की अनन्तता का भेद से सीमित न होने के नाते केवल निषघात्मक ढंग में ही नहीं समझा जाना चाहिये, वरन् काल, दिक् एवं गुणा के पूणत्व के रूप में समझना चाहिये, अथवा बौद्धा के दार्ष्टिक विज्ञान का भी ब्रह्मन् के समकक्ष मानना पड़ेगा, क्योंकि वह भी न ता काल से और न दिक् से सीमित है ।^४

^१ तथा च ज्ञान स्वभाव नभ्याया मुक्तौ कि ईश्वर प्रसादेन, न हि अधकार निवर्धन-दुःख निवृत्तये प्रदीपुपाददाना कस्यचित् प्रभा प्रसादमपेक्षन्ते ।

—न्याय-सुधा, पृ० १८ ।

^२ 'तत्त्व प्रकाशिका का कथन है कि 'अ' अक्षर का अर्थ है विष्णु अतएव अत का अर्थ है विष्णु प्रसाद से 'अकार वाच्याद् विष्णास्तत्प्रसादात्,' पृ० ४ ।

किंतु शंकर का अनुसरण करने हुए 'भामती, 'अत' शब्द की व्याख्या इस अर्थ में करती है कि 'चूँकि स्वयं वेद भी यह कहते हैं कि यज्ञ के फल अल्प जीव हात हैं जबकि ब्रह्म ज्ञान के फल अविनाशी एवं नित्य होते हैं ।' अतः वेदा क द्वारा हम लौकिक एवं स्वर्गीय सुखा के प्रति वराग्य प्राप्त करते हैं (इहामुक्त्वा फल-भोग विराग) तथा इनके द्वारा ब्रह्म जिज्ञासा में प्रवृत्त होते हैं । पर चन्द्रिका संकेत करती है कि 'अत' के द्वारा सूचित 'वराग्य' से ऐसा सम्बन्ध दूरस्थ है और इसके अतिरिक्त वराग्य से सम्बन्ध अर्थ शब्द क द्वारा पहले ही अभिव्यक्त हो चुका था ।

—तत्त्व प्रकाशिका

^३ तात्पय टीका, पृ० ८६-८३ ।

^४ बौद्धाभिमत दार्ष्टिक विज्ञानादेरपि वस्तुतः कालान्तरभावेन अपरिच्छिन्नत्व प्रसंगाच्च, तस्माद्देशतः कालश्चक गुणतश्चापि पूणता ब्रह्मता, न तु भेदस्य राहित्यं ब्रह्म तेष्यते ।

—तात्पय टीका पृ० ६४ ।

‘ब्रह्म जिज्ञासा’ समास के निर्माण के सम्बन्ध में चन्द्रिका का सकेत है कि न ता शक्य और न उनके अनुयायियों की यह व्याख्या ‘यायाचित’ है कि ‘जिज्ञासा’ शब्द निहित क्रिया के सम्बन्ध में ब्रह्मन् कमकारक में है, क्योंकि ब्रह्म केवल अपरोक्ष सृष्टि ज्ञान से ज्ञात होने वाला विशुद्ध एवं निरपेक्ष चतुर्थ होने के नाते किसी ऐसी जिज्ञासा का उपयुक्त विषय नहीं बन सकता जिसमें विचार विमर्श और युक्तियाँ का समावेश हो।^१ किन्तु मध्व मत के अनुसार ब्रह्म का जिज्ञासा का विषय बनाने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। ‘याय सुधा और तात्पर्य चन्द्रिका’ दाना के अनुसार ब्रह्म जिज्ञासा में ‘जिज्ञासा’ शब्द का रूढ़ अर्थ युक्तिपूर्ण तक (मनन) है न कि ज्ञात करने की इच्छा, जसाकि शक्य के अनुयायियों का सुभाव है।^२ तक पूर्ण विचार विमर्श से युक्त ब्रह्म जिज्ञासा का उद्देश्य है ब्रह्मन् के स्वरूप का निर्धारण—ब्रह्मन् में समस्त गुणों का प्रत्यक्षीकरण है अथवा उसमें केवल कुछ ही गुण विद्यमान हैं, अथवा वह सवथा गुण रहित है।^३

मध्व के अनुयायियों ने शक्य तथा उनके अनुयायियों द्वारा इस सूत्र की व्याख्या में लिये गये लगभग सभी विचारों का खण्डन करने का ही प्रयत्न नहीं किया बल्कि मध्व ने अपने अनुव्याख्यान में जिस पर याय सुधा एवं ‘याय सुधा परिमल’ में टीका की गई है, कई अर्थ महत्व की बातों का विचाराय उठाया है जो शक्य की स्थिति के मूल में बुझाया जाता करती हुई प्रतीत होती हैं। इन विवेचना की विस्तृत गणना इस अध्याय के क्षेत्र में नहीं की जा सकती तथा मैं कुछ महत्वपूर्ण विचारों का ही उल्लेख कर सकता हूँ। अनुव्याख्यान का अनुसरण करते हुए जयतीर्थ ने शक्य द्वारा वर्णित भ्रम की सम्भावना तक का चुनौती दी है। उनका कथन है कि जीव स्वभावतः अपने समस्त कर्मों एवं माया में स्वतन्त्र है तथा केवल ईश्वर पर ही आश्रित है। यदि ऐसा व्यक्ति किसी भी समय यह अनुभव करे कि वह किसी अर्थ कर्ता के

^१ पर पक्षे विचार जय ज्ञान कमणो ब्रह्मणा विचार कमत्वायागात् अपरोक्ष प्रति-
‘याप्यस्य फल व्याप्यत्व नियमाच्च ।
—वही, पृ० ६५ ।

^२ पर मामता के अनुसार जिज्ञासा शब्द का प्रमुख अर्थ है ज्ञात करने की इच्छा, किन्तु चूँकि ज्ञात करने की इच्छा केवल ऐसे विषय के सम्बन्ध में हो सकती है जो सदिग्ध है (नातु इच्छा हि सदिग्धविषये निरुपाय भवति) इसलिये इसका लक्ष्य है तकपूर्ण विचार विमर्श (विच) जो किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँचने के लिये आवश्यक होता है।

^३ तस्माद् वेगतादिनाऽप्यात प्रतीते ब्रह्मणि सगुण निगुणाल्पगुणत्वादिना विप्रतिपत्ते जिज्ञास्यत्वम् ।

द्वारा निर्धारित किया जाता है तो ऐसा निश्चय ही 'अविद्या' के कारण हाता है।^१ जहाँ तक 'अविद्या' स्वरूपत आत्मा में उपस्थित कही जाती है, वह सन् है (अविद्यादिक च स्वरूपेणाम-सम्बन्धित्वेन सद् एव)। अत 'बुद्धि,' चिद्राी, शरीर और बाह्य विषय ईश्वर के नियन्त्रण में स्वरूपत यथाथ अस्तित्व रखत हैं, किन्तु जब उनमें अविद्या का आत्मीयता सम्भवी जाती है, तब अध्यास एव भ्रम हाता है (अविद्यादि वगाद् आत्मीयतया अध्यास्यत)। अध्यास इस बात में निहित नहीं होता कि उनका कोई अस्तित्व नहीं है, इसका विपरीत वे वस्तुत मत् हैं, तथा दु ग उनका एक लक्षण है। अध्यास इस तथ्य में निहित होता है कि जो स्पष्टतया शरीरादि ही का है उसे आत्मा का समझ लिया जाता है। जब अविद्या के कारण एमा मिथ्या तादात्म्य स्थापित हो जाता है, तब जीव स्वय का उनसे प्रभावित सम्भ लेता है और जा वस्तुत उनके परिवर्तन हैं उनसे वह स्वय पीडित प्रतीत हाता है, और, इस प्रकार राग व द्वेष के बशीभूत हाकर पुनजम लेता है तथा ईश्वर की उपासना व अतिरिक्त स्वय को पूरुत मुक्त नहीं कर पाता। पर जा श्वर एव उनके अनुयायिया की भाँति 'माया' के सिद्धात में विश्वास रखत हैं उनके अनुसार दु ग स्वय में अस्तित्व नहीं रखता तथा स्वरूपत मिथ्या है (दु ग्वादि स्वरूपेणापि मिथ्या)। श्वर का कथन है कि हम आत्मन् का अनात्मन् से कई ढग से तादात्म्य स्थापित करते है, ऐमा सत्य हा सकता है किन्तु इस तथ्य से यह कसे सिद्ध हाता है कि अनात्मन् मिथ्या है? उसका यथाथ अस्तित्व हा सकता है और फिर भी अविद्यावश उसका आत्मन् के साथ तादात्म्य स्थापित किया जा सकता है। यत् केवल इस तथ्य से कि अनात्मन् का आत्मन् के साथ मिथ्या तादात्म्य स्थापित होता है अनात्मन् मिथ्या सिद्ध हो जाता है, ता दूसरी शर आत्मन् व अनात्मन् के माथ मिथ्या तादात्म्य से यह सिद्ध हा जाना चाहिये कि आत्मन् भी मिथ्या है।^२ जिस प्रकार बद्ध आत्मन् यथाथ है उसी प्रकार आत्मन् का बाधन वाले विषयादिक भी यथाथ हैं अविद्या वश उनके मिथ्या तादात्म्य का स्थापन बधन की शृ गला है, तथा यह शृ खना भी यथाथ है और ईश्वर प्रसात् से प्राप्त ज्ञान के द्वारा ही इसका निवारण हो सकता है।

^१ तस्य परायतत्वावभासा विद्या निमित्तका भ्रम । —न्याय सुधा, पृ० २६ ।

^२ अत्र हि प्रमातृ प्रमाण प्रमेय कत कम काय मोक्तृ भोग लक्षण व्यवहार त्रयस्य शरीरेन्द्रियादिषु अह ममाध्यास पुर सरत्वप्रशसनन यवहार काय लिंगकमुनुमानम् व्यवहारा यथानुपपत्तिर्वाध्यासे प्रमाण उक्तम् । न जानेनात करणाशरीरेन्द्रिय विषयाना तद्धर्माणा दुखादीना च मिथ्यात्व सिध्यति स्वरूप सतामपि तादात्म्य तत्सम्बन्धित्वाम्यामारोपेणैव व्यवहारोपपत्तेर । न च आरोपितत्वमात्रेण मिध्यत्व आत्मनोऽपि अत करणादिषु आरोपितत्वन मिथ्यात्व प्रसगात् । —वही ।

शंकर मत के द्वारा निर्देशित यह विचार भी गलत है कि जीव के स्वतंत्र कर्ता होने अथवा अपने अनुभवों का भागने का प्रत्यय 'अहंकार' में अतिनिहित है क्योंकि 'अहंकार' का प्रत्यय वस्तुतः आत्मा का विषय होता है तथा वह सृष्टि की अवस्था में भी विद्यमान रहता है, जबकि आत्मा के अतिरिक्त कुछ भी अभिव्यक्त नहीं होता और हम जानते हैं कि उक्त अवस्था का अनुभव है— 'मैं सुखपूर्वक साता हूँ' । अतः यह अहं प्रत्यय अथवा अहंकार वस्तुतः आत्मा का विषय है ।^१

यदि सब क्रुद्ध मिथ्या है तो फिर जिन श्रुतियों की सहायता से शंकर ऐसा सिद्ध करने का प्रयास करेंगे वे भी मिथ्या हो जायेंगी । शंकरवादियों द्वारा इस आपत्ति का यह उत्तर दिया गया है कि जो मिथ्या है वह भी अपना मिथ्यात्व एवं किसी अन्य वस्तु की सत्यता प्रदर्शित करने में सहायक हो सकती है जैसे एक अजित प्रत्यक्षीकरण (उदारदृष्टता) सुरभि चदन की अवस्था में) की अवस्था में दुष्यद्रिय गंध एवं रंग दोनों को प्रकट कर सकती है । किंतु इस उत्तर का प्रत्युत्तर स्वभावतः यह प्रश्न उठाता है कि क्या मिथ्या श्रुतियाँ अथवा अन्य प्रमाण वस्तुतः अस्तित्व में हैं अथवा नहीं है यदि हैं तो निर्विशेष अद्वैतवाद समाप्त हो जाता है, क्योंकि उनका अस्तित्व का अर्थ होगा द्वैतवाद की अनिवाय स्वीकृति । दूसरी ओर यदि उनका सवथा अस्तित्व ही नहीं है तो वे कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकते । शंकर का यह उत्तर गलत है कि मिथ्या भी सत्य का सिद्ध कर सकता है जैसे गू या के निकट एक रेखा (इकाई) विविध मध्यांश का सूचित कर सकती है, क्योंकि वह तथा एक शब्द में आए हुए वर्णमाला के चिह्न की भाँति होती है तथा उनकी भाँति सक्तिन सग्यांश का प्रत्याह्वान करा सकती है, अतएव यह मिथ्या नहीं है (रक्षापि वर्ण पदामीव अर्थो सकेतिते त स्मारयतीति ना किंचिद् अन मिथ्याऽस्ति) ।^२

न यह माना जा सकता है कि दुःखानि बधन यथाथ नहीं है क्योंकि वह साक्षिन् के अनुभव के प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा सत्य अनुभूत होता है ।^३ उनकी अमत्स्यता अथवा

^१ अहं प्रत्ययस्य आत्म विषयत्वात् । याय सुधा पृष्ठ २७ ।

वह एक ही रूप, अहं के दो शब्दों में भेद भी स्थापित करती है यद्यपि एकता अर्थय शब्द है और दूसरा अस्मद् शब्द का कर्त्तावाचक एक वचन है । पूर्वोक्त का प्रयोग तो 'प्रकृति के विकास क्रम में उत्पन्न एक सत्ता का निर्देश करने के लिये किया जाता है जबकि पश्चादुक्त आत्मा का निर्देश करता है ।

^२ यहाँ शंकर एवं उनके अनुयायियों द्वारा दिये गए इस प्रकार के कई अन्य उदाहरणों का उल्लेख किया गया है तथा इसी ढंग से उनका खण्डन किया गया है ।

^३ दुःखानि बध सत्यताया साक्षि प्रत्यक्षमव उपयस्तम् ।

मिथ्यात्व प्रतिपक्षी द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि उसके अनुसार 'निर्विशेष' है किन्तु कुछ भी सिद्ध करने के प्रत्येक प्रयास में जिसे सिद्ध करना है और जिसके द्वारा वह सिद्ध किया जाता है उन दोनों के मध्य द्वन्द्व होता है तथा एक निर्विशेष सत्ता प्रमाण बन सकती है यह उस निर्विशेष सत्ता द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता, क्योंकि इसमें 'दुष्ट चक्र' का दाप हो जायगा। यदि जगत मिथ्या है तो जिन प्रमाणा के द्वारा ऐसा स्थापित किया जा सकता है वह भी उस कथनानुसार मिथ्या ही और तब वह कथन स्वयं कैसे सिद्ध किया जा सकेगा ?

जैसा कि अभी कहा जा चुका है, विचार विमश में प्रविष्ट होने के कारण प्रतिपक्षीगण को भी 'प्रमाणा (व्यवहरति) की सत्यता स्वीकार करनी पड़ेगी, क्योंकि उनके बिना कोई विचार विमश (कथा) नहीं किया जा सकता, और यदि 'प्रमाणा' सत्य माने जाते हैं तो जो उनके द्वारा सत्य सिद्ध किया जाता है (प्रमय अथवा व्यावहारिक) वह भी सत्य ही होगा।' इस सम्बन्ध में जयतीर्थ श्रीहृष के 'खण्डन खण्ड खाद्य' के प्रारम्भिक भाग में निहित विचारा का उल्लेख करते हैं जहाँ यह कहा गया है कि यह निःसन्देह सत्य है कि कोई भी विचार विमश तात्त्विक प्रमाणा की यथाथता को स्पष्ट अस्वीकृति से आरम्भ नहीं किया जाता, पर साथ ही यह भी आवश्यक नहीं है कि किसी विचार विमश को आरम्भ करने से पूर्व किसी प्रमाणा की सत्यता स्वीकार की जाय। जो विचार विमश आरम्भ करते हैं वे प्रमाणा की सत्यता अथवा असत्यता विषयक किसी भी पूर्व विचार के बिना ऐसा करते हैं व समस्त प्रमाणा के चरम सत् अथवा असत् की ओर ध्यान नहीं देते, वरन् विचार विमश ऐसे आरम्भ कर देते हैं माना उस समय इस प्रकार के प्रश्न पर विचार करना आवश्यक नहीं है।^१ किसी विचार-विमश में केवल एक अस्थायी समझौते (समय व घ) अथवा विचार विमश हेतु युक्तियों एवं प्रमाणा के कतिपय नियमों की स्वीकृति की आवश्यकता होती है क्योंकि उसके लिये इतना ही पर्याप्त है। इन अवस्थानामें यह आवश्यक नहीं है कि हम स्वयं प्रमाणा की सत्यता अथवा असत्यता, अस्तित्व अथवा अनस्तित्व के स्वरूप पर विचार करना चाहिये।^२ अतः 'प्रमाणा के चरम अस्तित्व एवं सत्यता को अंगीकार किये बिना भा विचार विमश करना सम्भव है और वह केवल इस पारस्परिक अस्थायी

^१ 'व्यवहारिक व्यवहार विषया दुःखादि । -वही, पृ० ३१ ।

^२ न ह्यमो वयं न सति प्रमाणादीनि इति स्वीकृत्य कथारभ्येति किं नाम सति न सति प्रमाणादीनि इत्यस्या विज्ञाया उदासीने यथा स्वीकृत्यतादि भवता व्यवहियते तथा व्यवहारिभिरयं कथा प्रवत्यताम् । -वही, पृ० ३२ ।

^३ तच्च व्यवहार नियम वधादव—स च प्रमाणेन तर्केण च व्यवहृतव्यम् इत्यादि रूप, न च प्रमाणादीना सत्तापि इत्यम् एव तुभ्यम् अंगीकर्तुम् उचिता, तादा व्यवहार नियम मानेणैव कथा प्रवृत्ते । -वही ।

समझते के आधार पर कि माना उनका अस्तित्व है तथा वे सत्य है। इसलिये यह कहना श्रुतिपूर्ण है कि जो प्रमाणा के अस्तित्व में विश्वास नहीं रखत वे बध ढग से उचित विचार विमश में प्रविष्ट नहीं हो सकते। 'माया' सिद्धांत के समझका के हिता की रक्षा के हेतु उपयुक्त विधि का उल्लेख करने के पश्चात् जयतीथ कहते हैं कि एक विचार विमश में चाहें कसा भी पारस्परिक समझीता क्या न हो यह एक निर्विवाद तथ्य है कि यदि प्रमाणा का अस्तित्व नहीं है तो ऐसी असत् सत्ताया व द्वारा कुछ भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। या ता 'प्रमाणा' का अस्तित्व है अथवा नहीं है, कोई मध्यम भाग नहीं है। यदि उह सत् नहीं स्वीकृत किया जाय तो वे कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकते। आप यह नहीं कह सकते कि आप प्रमाणा के अस्तित्व अथवा अनस्तित्व के सम्बन्ध में उदासीन हैं और फिर भी एक निष्क्रिय की भांति विचार विमश में प्रवृत्त हो जायेंगे, क्योंकि हमारे विचारा का रूप ही ऐसा है कि या ता उनका सत् मानना पड़ेगा या नहीं। आप उनके सत् अथवा असत् के सम्बन्ध में अपना निराय स्थगित नहीं रख सकते और माथ ही विचार विमश करने के लिये उनका प्रयोग नहीं कर सकते।^१ आप विचार विमश प्रारम्भ करने से पूर्व उनके सम्बन्ध में विचार भले ही न करें किन्तु, जब आप विचार विमश कर रहे होते हैं तब इस सम्बन्ध में प्रश्न सरलता से उठाया जा सकता है और आपको उसे स्वीकार करना पड़ेगा अथवा विचार विमश को त्यागना पड़ेगा। पारस्परिक समझीते द्वारा प्रमाणा से विनिमय करने का अर्थ है उनके अस्तित्व को पहले ही से स्वीकार कर लेना।^२

शंकरवादी प्रायः तीन प्रकार की सत्ताया का ब्यथन करते हैं 'पारमाथिक, व्यावहारिक' एवं 'प्रातिभासिक'। जगताभास (जगत प्रपच) की यह व्यावहारिक सत्ता न तो सत् है और न असत् है (सत्सद् विलक्षण)। श्रुतिया इसे मिथ्या कहती हैं, क्योंकि यह सत् नहीं है और फिर भी चूकि यह पूरुण असत् नहीं है अतः उसके अतगत पाय जाने वाले प्रमाणात् स्वयं उसके मिथ्यात्व तथा चरम सत्ता के निरपेक्ष सत् स्वरूप को सिद्ध कर सकते हैं।^३ ऐसी मायता में वास्तव में कुछ बल होता यदि यह सिद्ध हो सकता कि जगत प्रपच न तो सत् है और न असत् पर ऐसा नहीं किया

^१ सत्त्वासत्त्वे विहाय प्रमाण स्वरूपस्य कुड्डी आरोपयितुमशक्यत्वेन उदासीनस्य तत् स्वीकारानुपपत्तः । -यय सुधा पृ० ३४ ।

^२ प्रमाणर व्यवहृतव्यम् इति च नियम बधन प्रमाकरणभावस्य नियमातर्भावान् नियत-पूर्व रूप करणत्वम् प्रमाणानाम् अनादाय न पयवस्यति । -वही पृ० ३४ ।

^३ तत्र 'व्यवहारिकस्य प्रपचस्य सदसद्विलक्षणस्य सद् विलक्षणत्वाद् उपपन्न श्रुत्यादिना मिथ्यात्व-समथनम् असद् विलक्षणत्वाद् अतगतस्य प्रमाणादे साधकत्व च इति ।

जा सकता, क्योंकि असत् सत् क अभाव क अतिरिक्त और कुछ भी नहीं है (तस्य सत्ता भावाव्यतिरेकान्) । अत जो सत् से भिन्न है वह असत् होना चाहिये तथा जो असत् से भिन्न है वह सत् होना चाहिये यहाँ कोई मध्यम भाग नहीं है । श्रुतिया भी यह नहीं कहती कि 'जगत् प्रपञ्च' का ऐसा स्वरूप है जो सत् एव असत् से भिन्न (सदसद्विलक्षण) हो ।

'सद् विलक्षण वाक्याश के अर्थ के सम्बन्ध में अनेक अर्थों एव उनके खण्डन का निश्चय करने क पश्चात् जयतीर्थ इस वैकल्पिक व्याख्या का सुभाव देते हैं कि उक्त वाक्याश का अर्थ हो सकता है 'सत्ता सामान्य से विलक्षण' । किन्तु प्रतिपक्षी द्वारा निश्चय ही यह अर्थ स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि एक सामान्य सत्ता को स्वीकार करने का तात्पर्य है उन विभिन्न विशेष सत्ताओं का स्वीकार करना जिनसे सामान्यीकरण किया जा सके ।^१ एक शंकरवादी द्वारा यह स्वीकार नहीं किया जा सकता तथा जहाँ तक स्वयं जयतीर्थ का सम्बन्ध है वे विशेष सत्ताओं से पृथक् किसी सामान्य सत्ता का स्वीकार नहीं करते (द्रव्याद्यतिरिक्त सत्त्व सामान्यस्यैव अनणीकारात्) । शंकरवादी कहते हैं कि इस जगत् प्रपञ्च की अनिवचनीयता इस तथ्य से स्पष्ट है कि वह सम्यक् ज्ञान से अतन्त्र नष्ट हो जाता है तथा मध्ववादियों द्वारा भी यह स्वीकार किया जाता है कि यह जगत् प्रपञ्च सम्यक् ज्ञान द्वारा नष्ट हो जाता है एव यह जगत् प्रपञ्च नष्ट होने योग्य है । इस आपत्ति का जयतीर्थ यह उत्तर देते हैं कि जब मध्ववादी यह कहते हैं कि जगत् प्रपञ्च के द्वारा नष्ट कर दिया जाता है, तो यह उसी अर्थ में है जिसे अर्थ में एक मुद्गर के प्रहार से एक घट का धूल में परिणत कर दिया जाता है ।^२ परन्तु हमारे मत में प्रकृति के सम्बन्ध में ऐसा विनाश भी सम्भव नहीं है तथा यह विनाश एक शंकरवादी द्वारा समझे जाने वाले 'ज्ञान के द्वारा 'बाध' से संभव भी है । क्योंकि, जसाकि प्रकाशात्मन् अपने 'विवरण' में लिखते हैं 'बाध' का अर्थ यह है कि ज्ञान के द्वारा अज्ञान अपने समस्त कार्यों सहित बाधित हो जाता है (अज्ञानस्य स्वकार्येण वक्तमानेन प्रविलीनेन वा गृह जानेन निवृत्तिर्बाध) । मध्ववादियों के अनुसार 'सम्यक्ज्ञान' के द्वारा बाध किसी ऐसी वस्तु के सम्बन्ध में होता है जिसके बारे में पहले 'अज्ञान ज्ञान था । सदसद्विलक्षण जैसी किसी वस्तु का अस्तित्व सम्यक् ज्ञान के द्वारा बाधित वस्तु के अनुरूप नहीं माना जा सकता, सम्यक्-ज्ञान के द्वारा किसी वस्तु के सम्बन्ध में केवल आपके दापपूर्ण ज्ञान का बाध' हो सकता है । श्रुति रत्न का उदाहरण कुछ भी मिथ्या नहीं कर सकता क्योंकि हम यह

^१ सत्ता सामान्यागिकारे च सद भेदा दुर्वारव न ह्येवाश्रय सामान्यमस्ति ।

—वही पृ० ३८

^२ मुद्गर प्रहारादिना घटस्यैव ईश्वरस्य जानेच्छा प्रयत्न विनाशविनाशक ।

—वही, पृ० ३६ ।

स्वीकार नहीं करते कि शुक्ति रजत जसी कोई ऐसी वस्तु है, जिसका अस्तित्व या और जो सम्यक् ज्ञान के द्वारा विनिष्ट हो गई क्योंकि वास्तव में उसका कभी कोई अस्तित्व था ही नहीं। न केवल शुक्ति रजत के संबंध में बल्कि 'आवास' आदि के संबंध में भी यह कथन सच या गलत है कि वह 'सदसद्विलक्षण' है।

भ्रम का अर्थ है एक वस्तु को जसी वह है उससे भिन्न समझना (अथवा विज्ञानम् एव भ्राति)। शुक्ति रजत अथवा विज्ञान अथवा अथवा स्याति का मरल उदाहरण है तथा इसमें 'सदसद्विलक्षणत्व' अथवा ज्ञान निवृत्त्यत्वं जसी कोई वस्तु नहीं है, क्योंकि उसका अस्तित्व ही नहीं है। यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि उसका अस्तित्व नहीं होता तो हमें उसका प्रत्यय (प्रतीति) प्राप्त नहीं हो सकता था, कोई भी व्यक्ति ऐसी वस्तु का प्रत्यय प्राप्त नहीं कर सकता जिसका अस्तित्व ही न हो किन्तु शुक्ति रजत का अपराक्ष प्रत्यक्षीकरण होता है। इसका उत्तर यह है कि प्रतिपक्षी भी यह स्वीकार नहीं करता कि ऐसी कोई सहवर्तता है कि जिस वस्तु का अस्तित्व न हो उसका कोई प्रत्यय प्राप्त नहीं किया जा सकता क्योंकि जब प्रतिपक्षी किसी वस्तु को 'सदसद्विलक्षण' अथवा असत् से भिन्न कहता है तब उमम असत् का प्रत्यय होना चाहिये, क्योंकि यदि कोई व्यक्ति किसी वस्तु (यथा घट) को किसी अर्थ वस्तु (यथा पट) से भिन्न जान करना चाहता है तो इससे पूर्व इस भिन्नता का ज्ञान हो जाना चाहिये कि वह वस्तु (एक घट) क्या है ? यहाँ पुनः यह ज्ञान विमाप्ता सम्बन्धी समस्या खड़ी होती है कि क्या असत् का ज्ञान प्राप्त करना सम्भव है। इस प्रकार यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या मनुष्य के मस्तिष्क पर सीमा हैं ? वाक्य किसी अर्थ को सूचित करता है, और यदि वह ऐसा करता है तो वह अर्थ किसी सत् सत्ता का है अथवा असत् सत्ता का ? वह सत् सत्ता का अर्थ नहीं हो सकता क्योंकि उस अवस्था में हम वास्तव में सीमा दिखाई पड़ने चाहियें सीमा को असत् सत्ता का प्रत्यय होना चाहिये, अतएव यह स्वीकार करना पड़ता है कि हम असत् सत्ता का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि यह सत्ता असत् नहीं है वरन् केवल अनिवचनीय है क्योंकि यदि शब्द 'ग' अथवा मानव शब्द जसी सत्ता का भी असत् नहीं माना जाना चाहिये तो फिर शुक्ति रजत को किसे भिन्न समझा जाना चाहिये ? क्योंकि 'सदसद्विलक्षण' का कुछ अर्थ स्वीकार करना पड़ेगा, असत् का अर्थ 'अनिवचनीय' नहीं हो सकता उस दशा में शुक्ति रजत, जिसे 'असत्' से विलक्षण कहा जाता है,

१ यो यद्विलक्षणं प्रत्येति स तत् प्रतीतिमान्
यथा घट विलक्षणं पट इति प्रतीतिमान्
देवदत्तो घट प्रतीतिमान् इत्यनुमानात् ।

वरुणीय हो जायगी !^१ 'असत्' न केवल ज्ञान का विषय बन सकता है बल्कि वह एक क्रिया का कर्ता अथवा कर्म भी हो सकता है। यथा जब यह कहा जाता है कि 'घट' उत्पन्न किया जा रहा है घटा जायते' तो यह वाक्य असत् घट को सूचित करता है जो 'जायते' क्रिया का कर्ता है, क्योंकि बाद में यह प्रदर्शित किया जायगा कि शकर का वह सिद्धांत गलत है जिसके अनुसार कारणता के व्यापार के पूर्व भी कार्यों का पूर्व अथवा समकालिक अस्तित्व रहता है (मन् कायवाद)। अतः चूँकि 'असत्' का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, इसलिये यह आपत्ति अमान्य है कि शुक्ति रजत असत् नहीं हो सकती क्योंकि वह नात होती है।

किंतु आगे एक यह आपत्ति उठाई जाती है कि यद्यपि यह अस्वीकृत नहीं किया जाता है कि असत् को ज्ञात किया जा सकता है तथापि यह अस्वीकृत किया जाता है कि असत् अपराक्ष रूप से प्रत्यक्ष तथा सत् रूप में भासित नहीं हो सकता (अपरोक्षतया सत्त्वेन च), माना एक व्यक्ति एक मनुष्य के मस्तक पर उसी प्रकार सींग दबे जिस प्रकार वह उह गाय के सिर पर देखता है। किंतु शुक्ति रजत की दशा में जो कुछ प्रत्यक्ष किया जाता है वह सत् के रूप में अपराक्षत प्रत्यक्ष किया जाता है, अतः शुक्ति रजत असत् हानो चाहिये। इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है जो व्यक्ति शुक्ति रजत को असत् न मानकर अनिवचनीय मानते हैं उनको 'इदम् और 'रजत' के तादात्म्य का आभास स्वीकार करना पड़ेगा (इत्-रजतयो)। शकरवादियों के अनुसार भ्रम किसी वस्तु का उस वस्तु में आभास है जो वैसी नहीं है (अतस्मिस्तद् इति प्रत्यय इति)। निश्चय ही यह 'अयथा ख्याति' (यथाथ से मिथ्य आभास) नहीं है, क्योंकि भ्रम का आधार (भ्रामक रजत के अधिष्ठान के रूप में शुक्ति) स्वरूप से मिथ्या नहीं है, बल्कि अपने रजतमय आभास के रूप में मिथ्या है अथवा मिथ्या आभास से संबन्धित होने के रूप में (ससृष्ट रूप) मिथ्या है किंतु मिथ्या आभास (अध्यस्त) स्वरूप से भी मिथ्या है और प्रेक्षक के सम्मुख विषय से सम्बन्धित होने के रूप में भी मिथ्या है, 'माया' सिद्धांत के समर्थक ऐसा स्वीकार करते हैं। अयथा ख्याति मत के समर्थकों के विचार में शुक्ति और रजत दोनों यथाथ हैं तथा केवल शुक्ति का रजत से एव रजत का शुक्ति से तादात्म्याभास मिथ्या है।^२ मिथ्या अथवा असत् का यह आभास अपरोक्ष होता है जैसा कि अनुभव से पात होता है तथा यथाथ सत्ता से युक्त होता है क्योंकि वर्ना कोई भी उससे प्रवृत्त नहीं होता (सत्त्वेना प्रतीतो प्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च)। जबतक भ्रम का निवारण नहीं हो

^१ निरुपाख्याद् इति चेत् तर्हि तद् वैलक्षण्य नाम सापाख्यातत्वम् एव ।

—वही, पृ० ५८ ।

^२ अयथा ख्याति वादिभिर् अधिष्ठानारोप्ययोर उभयोर अपि ससृष्ट रूपेणैव असत्त्वं स्वरूपेण तु सत्त्वं इत्यंगीकृतम् ।

वही, पृ० ५८ ।

जाता तबतक असत् रजत का 'इद के साथ यह साहचय प्रेक्षक के सम्मुख यथाथ रजत के प्रत्यक्षीकरण से लेशमात्र भी मिश्र नहीं हाता । प्रतिपक्षी ऐसा बहेग कि यह एक मिथ्या और असत् साहचय (अथवात्व यद्यत् स्यात्), नहीं है, जसाकि मध्ववादी मानते हैं किन्तु यह समझना कठिन है कि उनका इस प्रकार की आपत्ति स क्या तात्पर्य है क्याकि रजत का गुक्ति से ऐसा साहचय यथाथ (सत्) नहीं हो सकता, क्योंकि यदि वह ऐसा होता तो वह केवल भ्रम (भ्राति) की अवस्था में हा क्या भासित हाता, जिसमें प्रथम प्रत्यक्षीकरण बाधित हा जाना है, जैसे यह रजत नहीं है वाक्य में पुन जा यह सोचते हैं कि भ्रम की अवस्था में रजत 'अनिवचनीय' होती है उनसे यह पूछा जा सकता है कि जो अनिवचनीय रूप में भासित होती है उसका स्वरूप क्या है ? क्या वह असत् अथवा मिथ्या के रूप में भासित होती है ? ऐसा नहीं हा सकता क्याकि फिर कोई भी उस असत् अथवा मिथ्या जानकर उसका सबध में कष्ट नहीं उठायेगा और न उसे उठाने का प्रयत्न करेगा । अत यह स्वीकार करना पड़ेगा कि वह सत् के रूप में भासित होती है । यह हमारे भ्रम व अनुभव के अनुकूल है (यह रजत) उसकी धार आवृष्टि हाने व लिय रजत के अस्तित्व की प्रतीति से रहित उसकी कोरी प्रतीति से यथार्थ नहीं होती । परन्तु उसका यथाथ अस्तित्व नहीं है क्याकि तब वह अनिवचनीय नहीं हा सकती यन्नि वह असत् है ता यह स्वीकार करना पड़ेगा कि असत् अपरोक्ष प्रत्यक्ष अनुभव में भासित हाता है तथा सत् से युक्त प्रतीत हाता है । पर प्रतिपक्षी यह कह सकते हैं कि यह उनकी समझ में परिस्थिति जसी है उसका सही विश्लेषण नहीं है । क्याकि उनके मत में गुक्ति में यथाथ इत् तथा रजत के साथ उसका ससग उतना ही अनिवचनीय है जितनी कि अनिवचनीय रजत स्वयं है अतएव रजत के आभास में रजत अनिवचनीय है और इसीलिये उनका परस्पर सम्बन्ध भी अनिवचनीय है । गुक्ति में निहित सत्ता रजत के साथ अनिवचनीय ढग में सम्बन्धित होती है । इसका उत्तर यह है कि ऐसा मत अनवस्था नामक गम्भीर दोष में युक्त है । कारण जब यह कहा जाता है कि इद एव 'रजतता का पारस्परिक ससग तथा शुक्ति की सत्ता का रजत के साथ ससग दाना अनिवचनीय हैं ता यह पूछा जा सकता है कि उनको अनिवचनीय कहने का ठीक ठीक तात्पर्य क्या है ? वह साधारण प्रापचिक अनुभव (व्यावहारिक) के स्वरूप का नहीं है क्याकि मिथ्या रजत किता "व्यावहारिक उपयोग की नहीं हाती । यन्नि वह मिथ्या (प्रातिभासिक) है ता क्या वह उमी रूप में भासित होती अथवा वह ऐसी भासित होती है माना वह व्यावहारिक स्वरूप की हा ? यदि वह प्रातिभासित रूप में भासित होती तो कोई भी व्यक्ति उसे मिथ्या समझकर उससे घोषा नहीं खाना तथा उसे उठाने के लिये नीच भुङ्कने का कष्ट नहीं उठाता । यदि वह ऐसी भासित होती मानो वह व्यावहारिक स्वरूप की हा, ता वह वस्तुतः ऐसी नहीं हो सकती क्याकि फिर वह मिथ्या नहीं हा सकती थी । यदि वह "व्यावहारिक स्वरूप की न हाने हुए भी वैसी

भासित होती है तो पुरानी बात स्वीकार करनी पड़ती है कि अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण म असत् सत् के रूप म भासित हो सकता है। यदि व्यावहारिक अनुभव के किसी विषय के रूप म रजत के इस आभास का अनिवचनीय मान लिया जाय तो उसके सम्बन्ध में पुन इसी प्रकार के प्रश्न पूछे जा सकने हैं तथा यह श्रेणी क्रम अनन्त तक चलना रह सकता है यह बीज और पौधे निर्दोष अयामाश्रय से भिन्न चक्क दोष को सच्चे उदाहरण बन जायेंगे, क्योंकि यहाँ जब तब पूर्ववर्ती श्रेणी का एक निश्चित उत्तर सतोपजनक ढंग से न दे तब तक अनुवर्ती श्रेणी का हल नहीं निकाला जा सकता तथा स्वयं उसका हल इसी प्रकार उसके पूर्ववर्ती श्रेणी के हल पर निर्भर करता है तथा उसका हल किसी अय पर, और यह क्रम अनन्त तक चलता रहेगा, अतएव किसी भी स्तर पर कोई हल प्राप्त होना सम्भव नहीं है।^१ अत यह पुराना मत स्वीकार करना पड़ता है कि मिथ्या एव असत् भी यथाथ एव सत् के रूप में भासमान हो सकता है तथा जगत प्रपञ्च को 'अनिवचनीय' नहीं मानना चाहिये।

ब्रह्म-सूत्र १, १, २ की व्याख्या

द्वितीय सूत्र 'ज-माद्यस्य यत का शाब्दिक अनुवाद है जिससे इसकी उत्पत्ति, प्रादि। इस सूत्र' पर शंकर के भाष्य का आशय संक्षेप में निम्नलिखित है उत्पत्ति प्रादि का अर्थ है उत्पत्ति, स्थिति और विनाश। इस अति विशाल, नियम बद्ध एव विविधता से युक्त जगत प्रपञ्च की उत्पत्ति स्थिति व विनाश उस चरम कारण ईश्वर से होता है तथा न तो परमाणु और न जड़ एव 'प्रकृति' उसका कारण हो सकते हैं। यह सूत्र ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में एक अनुमान के रूप में अभिप्रेत नहीं है, बल्कि ब्रह्मन् के स्वरूप के सम्बन्ध में उपनिषद् पाठों के आशय का वर्णन मात्र है^२ क्योंकि ब्रह्मन् का स्वरूप का अतिम ज्ञान हमारे ज्ञानेन्द्रिया की सीमा से परे होने के कारण उपनिषद्-पाठों के अर्थ में सम्भव अवबाध से ही प्राप्त हो सकता है।

मध्व के भाष्य एव अनु-याख्यान पर टीका करते समय जयतीथ इस सूत्र की व्याख्या करने में मध्व का अनुसरण करते हैं। यह सूत्र 'ब्रह्मन्' का सजातीय प्राणिया अर्थात् जीवा तथा विजातीय जड़ पदार्थों से विभेदीकरण करने के अभिप्राय से ब्रह्मन् का लक्षण' बताता है। तात्पर्य यह है कि जिस सत्ता से जगत् की उत्पत्ति प्रादि हाती है वह ब्रह्मन् है और महत्त्वपूर्ण श्रुति-पाठ कहते हैं कि जगत् ब्रह्मन् से उत्पन्न हुआ था।^३

^१ 'याय मुधा,' पृ० ५६।

^२ ज-मादि सूत्र नानुमानोप-यामाय कि तर्हि वदान वाक्य प्रत्यानायम्।

^३ जयतीथ इस सूत्र की एक अर्थ व्याख्या का उल्लेख करते हैं—'ज-म आद्यस्य

यह बताया जा चुका है कि 'सूत्र' में जन्मादि का अर्थ शंकर ने 'सृष्टि' 'स्थिति' एवं विनाश ('लय' या 'मग') लगाया तथा उन्होंने यहाँ यास्क द्वारा 'निरुक्त' में निर्देशित अस्तित्व मय पदार्थों (भाव विक) की छत्र भ्रवस्याम्ना का तीन भ्रवस्याम्ना में ही समावेश किया, यथा उत्पन्न होना, स्थिति में रहना, विकसित होना परिवर्तित होना, क्षय होना तथा विलय होना क्योंकि विकास और परिवर्तन का 'जन्म' के अंतर्गत समावेश हो जाता है तथा क्षय का 'लय' में। परन्तु मध्व जन्मादि पद में आठ विभिन्न पदार्थों का समावेश करते हैं उनके अनुसार वे हैं 'सृष्टि' 'स्थिति' सहार नियम, ज्ञान 'अज्ञान' 'बन्ध' तथा मोक्ष।^१ इन समस्त गुणों की सत्ता 'ब्रह्म' नाम से निर्देशित गुणों के पूरणत्व को लक्षित करती है। वह एक मात्र सत्ता जिसमें उपयुक्त सभी आठ गुण स्थित रहते हैं ब्रह्म कहलाती है।

हिरण्यगर्भस्ययतस्तद् ब्रह्म । यत् शब्द द्वारा निर्देशित ब्रह्म के अर्थ के सम्बन्ध में 'याय सुधा' में तथा अन्य स्थानों पर उल्लिखित मता का तात्पर्य चन्द्रिका विवेचन करती है। ब्रह्म शब्द के अर्थ बृह के कई रूढ़ अर्थ हैं जस जाति 'जीव' कमलासन अथवा ब्रह्मा । किन्तु यह शब्द यहाँ रूढ़ अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है बल्कि 'युत्पत्यात्मक' अर्थ में जो उस सत्ता का सूचित करता है जिसमें गुणों का पूरणत्व हो क्योंकि इसी अर्थ में इस सूत्र तथा उसके पूर्ववर्ती सूत्र के सम्बन्ध में निर्देशित उपनिषद् पाठ सायक बनते हैं। पुनः अन्य पाठों के आधार पर जिनमें उसको (जिससे समस्त वस्तुओं की उत्पत्ति होती है) समुद्र में स्थित बताया गया है ब्रह्म का अर्थ यहाँ विष्णु होता है (यथा समाख्या श्रुति' में चावापृथिव्या पर मम यानिरप्सु अतः समुद्र'), क्योंकि केवल उसमें ही सब गुणों का पूरणत्व होता है। यह लक्षण 'रूढ़' अर्थों जस जाति या 'जीव' में से किसी पर लागू नहीं होगा और इसीलिये यद्यपि रूढ़ अर्थ 'युत्पत्यात्मक' अर्थ (योगिक) से प्रबल होता है तथापि यहाँ पाश्चात्तुक्त अधिमाय है ब्रह्म शब्द दस्य जीव स्वरूपेऽपि बाधक मद्भावात् तद् ब्रह्म इति श्रुत्युक्त ब्रह्म विष्णु एव (तत्त्व प्रकाशिका)। यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि तत्त्व प्रकाशिका 'तात्पर्य चन्द्रिका' व अन्य मध्व रचनाओं के अनुसार यह माना जाता है कि यद्यपि साधारणतया ब्रह्म का रूढ़ अर्थ जीव होता है तथापि पण्डितों के लिये इस शब्द का सदा रूढ़ अर्थ विष्णु होता है। इस प्रकार साधारण रूढ़ अर्थ एव 'विद्वद् रूढ़' अर्थ में भेद स्थापित किया गया है तथा पाश्चात्तुक्त का अधिमायता दी गई है 'विदुषा ब्रह्म' शब्देन विष्णु व्यक्त प्रतीते।

—तात्पर्य चन्द्रिका पृ० १२०।

^१ मध्व का अनुमाप्य या ब्रह्म सूत्र १ १ २ मध्व अपने पक्ष में 'स्व' पुराण से एक भवतरण प्राप्त वचन के रूप में उद्धृत करते हैं—

उत्पत्ति स्थिति सहार नियतिर्ज्ञानमवृत्ति

बन्ध मोक्ष च पुष्टपाद्यस्मात् स हरिर एकराट् ।

सामान्यतः दा प्रकार की परिभाषाएँ म परस्पर विभेद किया जाता है, अर्थात् 'स्वरूप लक्षण' और तटस्थ लक्षण । पंच पादिका विवरण' के लेखक प्रकाशात्मन् ब्रह्मन् की इस परिभाषा को पश्चादुक्त प्रकार की बताते हैं क्योंकि केवल 'भाषा के साहचर्य में ही ब्रह्मन् जगत प्रपञ्च की उत्पत्ति आदि का कारण कहा जा सकता है । वह स्वरूप संविशुद्ध 'आनन्द' रूप है जो अपने स्वरूप में विशुद्ध ज्ञान से एक रूप है ।' पर मध्व और उनके अनुयायी इस 'सूत्र' में बताया हुए गुणों को स्वरूप लक्षण मानते हैं तथा यह नहीं स्वीकार करते कि 'आनन्द' एक जीव के सारतत्त्व किसी भी अणु में गुणों के अतिरिक्त कुछ अणु हैं, और उस दशा में वे ब्रह्मन् से तादात्म्य रखने वाले सार-तत्त्व नहीं हो सकते जैसा कि एक स्वरूप लक्षण' के लिये आवश्यक है, क्योंकि 'आनन्द' भी किसी अणु गुण के समान एक गुण ही है, और यदि 'आनन्द' एक स्वरूप लक्षण माना जा सकता है तो इस जगत का कारण होने का गुण भी स्वरूप लक्षण माना जा सकता है ।^१ यदि ब्रह्मन् का कारण होना उसका तटस्थ लक्षण है तो वह अपनी शुद्धता में आनन्द भी नहीं हो सकता, चाहे आनन्द का एक जाति प्रत्यय के अर्थ में लिया जाय, एक अनुकूल वेदना माना जाय परम प्रेमास्पद समझा जाय, अथवा दुःख के विपरीत बताया जाय क्योंकि यदि आनन्द का स्वरूप इनके जसा है तो वह स्वरूपतः साक्षात् लक्षणों में सम्बन्धित होना चाहिए (सोपाधिकत्वम्) । इसी प्रकार 'ज्ञान भी किसी न किसी अणु की अभिव्यक्ति करता है तथा स्वरूपतः अपने से बाह्य वस्तु से सम्बन्धित होना चाहिये (अणु प्रकाशात्मकत्वेन सोपाधिकमेव) क्योंकि ज्ञान का ज्ञाता एव नैय से अपृथक् सम्बन्ध होता है (ज्ञानस्य ज्ञातृ श्रेय-सापेक्षत्वात्) । पंच पादिका विवरण में कहा गया है कि जो ज्ञान ब्रह्मन् का स्वरूप लक्षण है वह सब प्रकाशक विज्ञान है जो विषयों पर निर्भर होने अथवा उनसे अपृथक् सम्बन्ध रखने की उपाधियाँ से सर्वथा रहित है ।^२ किन्तु यह तथ्य कि वह ज्ञान सब प्रकाशक है उसकी शक्ति-सम्पन्नता का सूचित करता है तथा यह शक्ति अनिर्वापत उस विषय से सम्बन्धित हानी चाहिये जिसके प्रति वह प्रभावशाली है । इसके अतिरिक्त यदि कोई शक्ति स्वरूप लक्षण मानी जा सकती है तो जगत् का उत्पन्न करने की शक्ति तथा उसे अणु प्रकार से प्रभावित करने की शक्ति (जिनका इस सूत्र में उल्लेख किया गया

^१ पंच पादिका विवरण पृ० २२२-३ ।

^२ आनन्द लक्षणमिति चेत् तर्हि जगत् कारण लक्षणमास्तु ।

-तात्पर्य चर्चिका पृ० १४० ।

^३ अनेन सर्वज्ञ शब्दन सर्वाविभास क्षण विनष्टि मात्रमादित्यादि-
प्रकाशवदविषयोपाधिक विज्ञानमेव ब्रह्म स्वरूप लक्षणम् ।

है) भी एक स्वरूप लक्षण मानी जा सकती है ।^१ यह आपत्ति भाव्य नहीं है कि किसी वस्तु का स्वरूप स्वयं से निम्न किसी वस्तु के सबध द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता क्योंकि किसी भ्रम्य वस्तु से सबधा असबधित एव सबधा से रहित वस्तु ज्ञात नहीं की जा सकती (स्वरूपस्य स्व वेद्यत्वात्) । प्रतिपक्षिया द्वारा आगे यह कहा जाता है कि ब्रह्मन् के जगत के कारण होने का 'तटस्थ लक्षण' किमी मकान को एक अस्याई साहचर्य (जसे उसकी छत पर बैठे हुए वीए) के द्वारा निर्देशित करने के सदृश एक अतर्निहित व आंतरिक लक्षण (अनवयी) नहीं होता किंतु आनन्द के सादृश एक स्वरूप लक्षण वस्तु का अतर्निहित एव आंतरिक धर्म (कार्यावयी) होता है । पर इस प्रकार की आपत्ति ब्रह्मन् के कारणत्व आदि लक्षणा को तटस्थ लक्षण बताकर बहिष्कृत नहीं कर सकती क्योंकि हम ब्रह्मन् को स्वरूपतः जगत के कारण के रूप में उहा अशा में ज्ञात करना चाहते हैं जिन अशा में धर्म्य किसी लक्षण के रूप में । ब्रह्मन् का स्वरूप लक्षण जगत की उत्पत्ति आदि के चरम कारण के रूप में उसकी गुणा की पूणता है तथा उसके यह गुण किसी भी भ्रम्य में उसके आनन्द रूपी स्वरूप से कम अनिवाय नहीं हैं । अग्नि में जलाने की शक्ति के सादृश जगत की सृष्टि आदि करने की यह शक्तियाँ ब्रह्मन् के स्वरूप से सहध्यापक हैं । ध्यास तीर्थ के कथनानुसार यह वस्तुतः आश्चर्य का विषय है कि शंकरवादी स्वरूप एव तटस्थ लक्षणा के सम्बन्ध में इतने लम्बे विवेचन में प्रवेश करते हैं क्योंकि समस्त लक्षणों का भ्रम्य है वस्तु का उसके प्रसिद्ध असाधारण धर्मों के द्वारा विदित कराना ।^२ किंतु, चूकि शंकरवादी पूणतः निर्विशेष ब्रह्मन् में विश्वास करते हैं अतः उनको उसके लक्षण बताने का क्या अधिकार है ? समस्त लक्षणों को ज्ञात गुणा के आधार पर अप्रसर होना पडता है ।^३ 'लक्षण चाहे स्वरूप हो अथवा 'तटस्थ हो असाधारण विशिष्ट गुणों की गणना के द्वारा ही उसे अप्रसर होना पडेगा, और चूकि प्रतिपक्षिया का ब्रह्मन् गुणा से रहित है इसलिये उसका कोई लक्षण नहीं बताया जा सकता ।

रामानुज ने इस सूत्र की व्याख्या में कहा था कि सूत्र में उल्लिखित ब्रह्मन् के विशिष्ट गुण एव शक्तियाँ ब्रह्मन् ही के हैं क्योंकि वह अतर्थात्मिन् है परंतु उपनिषद्

^१ सामध्यस्य शक्ति रूपत्वत्वात् विषय निरूप्यत्वान्ध

जगज्जननाददि सामध्यस्यैव स्वरूप लक्षणत्वोपपत्तेश्च ।

—तात्पर्य चन्द्रिका पृ० १४१ ।

^२ प्रसिद्धस्य असाधारण धर्मस्य लक्षणत्वेन और, असाधारण धर्मों हि लक्षणम् परिकीयते ।

—तात्पर्य चन्द्रिका पृ० १४० १४३ ।

^३ स्वरूप वा तटस्थ वा लक्षण भेदक मत

सजातीयान् विजातीयान् तच्चाद्विति मते कथम् ।

—वही पृ० १४३ ।

उसे बहिर्यामिन् के रूप में उसके विशिष्ट स्वरूप लक्षणा में भी परिभाषित करत है तथा उसको सत्य ज्ञान एव अनन्त कहते हैं (सत्य ज्ञानम् अनन्त ब्रह्म), इन लक्षणों से उसकी जीवा एव जड पदार्थों से भिन्नता स्थापित होती है। किन्तु व्यास तीर्थ निर्देश करते हैं कि मध्व ने अपने अनुव्याख्यान में लक्ष्याथ से इस मत का निषेध किया है, जहाँ उन्होंने ब्रह्मन् की कारणता का स्पष्ट रूप से उसका आंतरिक स्व लक्षण माना है।^१ व्यास तीर्थ कहते हैं कि रामानुज मत की प्रतिक्रिया में यह आग्रह किया जा सकता है कि जैसे घट का विशेष आकार उसका अथ सभी वस्तुधा से विभेदीकरण करता है और फिर भी उसमें गंध का होना उसका मृत्तिका के रूप में स्व लक्षण हाता है उसी प्रकार यद्यपि कारणता आदि ब्रह्मन् का अथ विषया से विभेदीकरण करते हैं तथापि सत्य ज्ञान, अनन्त के रूप में उसका स्वरूप ही उसका जीवा एव जड पदार्थों से विभेदीकरण करता है। पर व्यास तीर्थ का तर्क है कि यह त्रुटिपूर्ण है, क्योंकि एक घट का विशेष आकार उसका मृत्तिका से नहीं बल्कि पट इत्यादि से विभेदीकरण करता है, एक मृत्तिका का घट स्वयं मृत्तिका है, किन्तु जो विशेष आकार एक मृत्तिका घट का अथ वस्तुधा (जस पट आदि) से विभेद करता है वह उसी तथ्य के द्वारा यह भी प्रदर्शित करता है कि वह (घट) उनसे (पट आदि) भिन्न जाति का है। यहाँ भी जा कारणता ब्रह्मन् के जीवा आदि से विभेदीकरण करती है वही यह भी बताती है कि वह (ब्रह्मन्) उसे (जीवा आदि) भिन्न स्वरूप का है। इसलिये ब्रह्मन् का उत्पत्ति आदि का कारण होना उसका स्वरूप लक्षण है। ब्रह्मन् न केवल इन गुणों से सम्पन्न है बल्कि वास्तव में उसके गुण अनन्त हैं तथा उनका सत्व उमका स्वरूप लक्षण है (अनन्त गुण सत्वम् एव ब्रह्मणो लक्षणम्)।^२

जिन दो प्रमुख वेदांत पाठा द्वारा शंकरवादी अपने अद्वैत सिद्धांत की स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं वे हैं वह तू है (तत् त्वम् असि) और ब्रह्म सत्य ज्ञानम् अनन्तम् है (सत्य ज्ञानम् अनन्तम् ब्रह्म)। मध्व का आग्रह है कि चूंकि इनकी प्रत्यक्ष व्याख्या (मुख्याथ) भेद के आधार पर की जा सकती है अतः अभेद के आधार पर उनकी अप्रत्यक्ष एव दूरस्थ व्याख्या (लक्षण) करना उचित नहीं है।^३ 'याय-सुधा' सवेत करती है कि अद्वैतवादी व्याख्या में यह कठिनाई उत्पन्न होती है कि 'निगुण का सगुण (जस जीव) के साथ कर्म तादात्म्य हो सकता है निगुण स्वयं में निर्धारित

^१ अस्याद्भवादि हतुत्व साक्षाद् एव स्व लक्षणम्। -वही।

^२ 'याय सुधा' पृ० १०७।

भेदेन तु मुख्याथ सम्भवे लक्षणं कुत। अनुव्याख्यान' पृ० ५ अनुभेदमुपादाय सूत्र लक्षणं वा आश्रयणीयं भेदमुपाश्रयं मुख्यं वृत्तिर न इति सद्विद्यते वयं तु ब्रूम द्वितीय एव पक्षं श्रेयान्। 'याय सुधा' पृ० १०१।

नहीं किया जा सकता, (निगुणस्यैव निरूपयितुमशक्यत्वात्)।^१ यदि यह 'निगुण ब्रह्म शकत्वादियो द्वारा स्वीकृत सगुण' ब्रह्म अथवा ईश्वर से सवया भिन्न है तो द्वैत उत्पन्न हो जायगा, यदि उनका सम्बन्ध अनिवचनीय माना जाय तो उसके विरोध में वही आलोचना लागू होगी जो प्रथम 'सूत्र' में अनिवचनीय के विरुद्ध की गई है।^२ पर यदि यह आग्रह किया जाय कि उपयुक्त अवतरणा में उल्लिखित एकत्व अथवा सादात्म्य विगुद्ध स्व प्रकाश चैतन्य के रूप में ब्रह्मान् तथा 'जीव' की प्रमुख सत्ता को निर्मित करने वाले उसी चेतन सत्त्व के सम्बन्ध में प्रतिपादित किया गया है, तो यह समझना कठिन हो जाता है कि उपनिषद् स्वप्रकाश चैतन्य का प्रकाशित करने का दुःसाहस क्यों कर सकते हैं।^३ इसके अतिरिक्त यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि ब्रह्मान् विगुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त बुद्ध भी नहीं है तो उपनिषदा द्वारा प्रतिपादित 'जीव' के साथ उसका एकत्व ब्रह्मान् से भिन्न होने के कारण मिथ्या है, क्योंकि 'एकत्व' गुद्ध चैतन्य नहीं है और यदि एकत्व' मिथ्या है तो द्वैत सत्य हो जाता है। यदि एकत्व' गुद्ध चैतन्य से एकत्व होता तो गुद्ध चैतन्य के स्वप्रकाशत्व के साथ एकत्व' का भी स्वप्रकाशत्व होता तथा एकत्व की अभिव्यक्ति के लिये उपनिषदों अथवा किसी अन्य वस्तु की सहायता की आवश्यकता नहीं होती।

ब्रह्मान् के संबन्ध में सत्य 'चैतन्य' एक अनन्त सज्ञाभ्रा को लागू करने के प्रसंग में एक अन्य महत्वपूर्ण प्रश्न खड़ा होता है। क्या ब्रह्मान् जिस पर यह समस्त गुण लागू किये गये हैं स्वयं में एक सरल एकत्व है अथवा वह अनेक गुणों-सत्य ज्ञान अनन्त का एक समिश्र है जिनके विभिन्न स्वाध हैं तथा जो समानाधिक नहीं है? 'गुद्ध चैतन्य' एक है कि तु वे सज्ञाएँ अनेक हैं। हम एक 'चैतन्य' की स्वयं में पाये जाने वाले अनेक गुणों के साथ सह अस्तित्व रखते हुए कैसे सक्षल्पना कर सकते हैं? एक चैतन्य के एकत्व में इन गुणों की अनेकता कैसे अतनिहित रहती है?^४ अपने

^१ वही पृ० १०२।

^२ साक्षी चेत केवलो निगुणश्च' (श्वे० ४, ११) जैसे उपनिषदा के अवतरणों में 'निगुण' शब्द को इस कारण से एक रूपांतरित अर्थ दिया जा सकता है कि इस वाक्य के प्रसंग में भी उसका कठोर प्रत्यक्ष अर्थ लगाना सम्भव नहीं है, क्योंकि स्वयं इस अवतरण में ब्रह्म को न केवल निगुण कहा गया है, वरन् 'साक्षी (अपरोक्ष दृष्टा) भी कहा गया है तथा यह स्पष्टतया एक गुण है। यह सम्भव नहीं है कि ब्रह्मान् को एक साथ 'गुण' सम्पन्न और निगुण कहा जाय।

—'यय सुधा', पृ० १०२।

^३ स्वप्रकाश चैतन्यात्मक च शास्त्र प्रतिपाद्य चैति व्याहृतम्। —वही, पृ० १०३।

^४ अतयमेक सत्यवत्वादीयअनेकानि इति सख्या वैलक्षण्यमित्यादि भेदकार्याणि चावगम्यन्ते। —वही पृ० १०६।

'अनुव्याख्यान' में इस प्रश्न का जो उत्तर मध्व ने दिया है और जिसकी जयतीर्थ ने प्रागे व्याख्या की है वह यह है कि ब्रह्मन् के एकत्व में कोई विशेष सदगुण (अतिशय) है जो भेद का प्रतिनिधित्व करता है और इसके उद्देश्य की पूर्ति करता है। ऐसा हमें स्वीकार करना पड़ेगा, इस कठिनाई का हल करने का अर्थ कोई उपाय नहीं है तथा यही एकमात्र हल शेष रहता है (गल्फतराभावादर्यापत्या)। यह विशेष सदगुण जो एकत्व का वलिदान किये बिना अनकत्व का धारण करने व एकत्व से उसका सामञ्जस्य बनाये रखने में उपयोगी होता है मध्वा के द्वारा 'विशेष' कहा जाता है, यह 'विशेष' केवल ब्रह्मन् में ही नहीं अपितु अर्थ सभी वस्तुओं में अस्तित्व रखता है। उदाहरणार्थ, एक पट अपनी स्वभूता से भिन्न नहीं है, क्योंकि वे दोनों एक अविभाज्य एकत्व का निर्माण करते हैं। अतः यह स्वीकार करना पड़ता है कि पट में ऐसा एक विशेष सदगुण, एक 'विशेष' विद्यमान है जिसके द्वारा वह स्वयं में एक रूप रहकर भी उन गुणों की अनेकता को अभिव्यक्त करता है जिनके साथ वह निश्चय ही एकत्व का निर्माण करता है। ये 'विशेष' अनन्त सख्या के पदार्थों में अनन्त सख्या में विद्यमान रहते हैं यद्यपि इन 'विशेषों' के स्वरूप में कोई आंतर भेद नहीं होता। प्रत्येक एकत्व में उतने ही 'विशेष' होते हैं जितने गुणों के माध्यम से वह स्वयं का अभिव्यक्त करता है तथा उनमें से प्रत्येक 'विशेष' जिस गुण से सम्बन्धित होता है उसके अनुसार अर्थ 'विशेषों' से भिन्न होता है, किन्तु इन 'विशेषों' का वस्तु से अपने सम्बन्ध के लिये अर्थ विशेषता की आवश्यकता नहीं पड़ती, अतएव अनावस्था दोष उत्पन्न नहीं हो पाता। इसलिये प्रत्येक वस्तु में केवल एक ही 'विशेष' नहीं होता, वरन् उतने ही 'विशेष' होते हैं जितने विभिन्न गुणों का उसमें एकीकरण होता है।

अतः प्रथम वा 'सूत्रों' द्वारा प्राप्त निष्कर्ष यह है कि द्वितीय सूत्र में जिस ब्रह्मन् का परिभाषा दी गई है वही मुमुक्षुओं के लिये जिज्ञासा का विषय है।

ब्रह्म-सूत्र १, १, ३-४ की व्याख्या

गकर 'शास्त्र-यानित्वात्' (उसके शास्त्र-यानि होने के कारण) सूत्र में 'शास्त्र-यानि' समास का दो प्रकार से प्रतिपादन करते हुए इस 'सूत्र' की दो व्याख्याएँ प्रस्तुत

१. तेष्युक्त-लक्षण विनोपा अनेपतोऽपि वस्तुषु प्रत्येकमता सन्त्यता तावन्-दोषावकाश अनन्त इति उपलक्षणम् यत्र यावता व्यवहारास्तत्र तावन्तो विनोपा इति शातव्यम् ।

—वही, पृ० १०६ ।

इस प्रसंग में यह ध्यान देने की बात है कि मध्वा को विनोपा को स्वीकार करने की इस स्थिति में लगभग विवश होकर आना पड़ा था क्योंकि वे 'याय वनेपिक' के समास नामक सम्बन्ध को ब्रह्म सूत्र द्वारा त्याज्य होने के कारण स्वीकार नहीं कर सकते थे ।

करत है—उक्त योगिक का प्रथम अर्थ है 'शास्त्रा का कारण तथा द्वितीय है वह जिसकी अभिव्यक्ति का शास्त्र कारण स्त्रात अथवा प्रमाण है। 'प्रथम अर्थ इन बात पर बल देता है कि ब्रह्मन् न केवल जगन् की उत्पत्ति आदि का कारण हान से वरन् वेदा की अभिव्यक्ति का कारण हाने से भी सवन् है क्यकि एक सवन् सत्ता के अतिरिक्त कोई भी वदा का स्रोत नहीं हो सकता था जा मानवी बुद्धि व लिय अथाह पान के महानतम संग्रह हैं। द्वितीय अर्थ का यह निर्रेश है कि केवल वेद ही हमारे लिय यह सिद्ध कर सकते है कि ब्रह्मन् जगत की उत्पत्ति आदि का कारण है।'

मध्वा द्वारा द्वितीय अर्थ स्वीकार किया गया है तथा प्रथम अर्थ के विराध म वे इस आधार पर आपत्ति उठात हैं कि ब्रह्मन् का वदा का व्यात हाना उमकी उस सवन्ता म तनिक भी वृद्धि नहीं करता जा प्रथम सूत्र' म वर्णित उसक जगत की उत्पत्ति आदि के कारण हाने म अतनिहित है।^१ जयतीथ व्यास तीथ व अर्थ मध्व व 'भाष्य एव 'अनुव्याख्यान क टीकाकार मध्व के स्पष्ट कथना का अनुसरण करते हुए विस्तारपूर्वक यह युक्ति देते हैं कि सूत्र म आय हुए 'शास्त्र शास्त्र का अर्थ ऋक् सामन् व यजुस वेद है न कि शवागम्, जिनके अनुसार जगत की उत्पत्ति आदि का कारण शिव है।^२ मध्व के टीकाकार इस तथ्य पर बल देने का प्रयास करत है कि केवल अनुमान ही ब्रह्मन् का जगत की उत्पत्ति आदि का कारण सिद्ध करन म असमथ है।

^१ शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतौ जन्मादि कारण ब्रह्म अधिगम्यत ।

—शंकर का भाष्य १ १ ३ ।

^२ कथ च अनन्त पदाथकस्य प्रपञ्चस्य कृतृत्वव त् स्फुट तदेक नेश वद कारणत्वन स्फुटीभविव्यति । सवन्म् । जयतीथ आगत करत है कि एसी कोई महर्वर्तितता नहीं है कि वदा के कृतृत्व से सवन्ता का निष्कप निकाला जा सक । इसके अतिरिक्त, यदि वदा के कृतृत्व का अर्थ है इन्द्रियानुभव अथवा अनुमान द्वारा पात तथ्या का सूचित करने के लिये की गई साहित्यिक रचना ता यह स्वीकार करना पडेगा कि वद भी किसी अर्थ साधारण पुस्तक की भाँति रचे गये हैं (पीरूपय) और यदि वदत्व का अर्थ है केवल उच्चारण जसाकि एक अध्यापक के द्वारा किया जाता है ता उमका तात्पर्य यह हा सकता है कि क्वाचित् वदा के अतविषय का पूरा ज्ञान भी उच्चारण क्ता का नहीं है। 'याय सुधा पृ० १११ १२ ।

^३ मध्वा ने जिन अर्थ शास्त्रा को आप्त वचन क रूप म स्वीकार किया व है पचरात्र महामारत व रामायण न कि साख्य याग अथवा पाशुपत । इस प्रकार मध्व अपन भाष्य म कहत हैं ऋग यजु—सामाथवदच भारत पच रात्रकम् मून रामायण चव शास्त्राणीत्यभिधीयते । शास्त्र अन्वीकृत करने पडेग । पचरात्र और वेदो म पूरा सहमति है अतएव सूत्र म शास्त्र शास्त्र पचरात्र का उल्लेख

सूत्र' १ १ ४-शंकर यहाँ मीमांसका की एक आपत्ति की कल्पना करते हैं कि वेदा का अभिप्राय ब्रह्मन् की स्थापना करना नहीं हा मकता क्योंकि वे सदा किसी काय-विशेष व सम्बन्ध में विधि निषेध ही में अभिवृत्ति रखते हैं। वे इस आपत्ति का खण्डन यह कहकर करते हैं कि उपनिषदा के सम्यक पाठ अध्ययन से प्रकट होता है कि उनका प्रमुख अभिप्राय विद्युद्ध ब्रह्मन् की स्थापना करना है तथा उसका किसी काय के अनुष्ठान से कोई सम्बन्ध नहीं है।

मध्व के मत में इस सूत्र (तत् तु समवयान्, विन्तु वह सम्यक् समवय के द्वारा) का तात्पर्य यह है कि सब 'शास्त्र विष्णु के रूप में ब्रह्मन् का चरम कारण मानने में एकमत हैं न कि शिव अथवा किसी अन्य देवता को जैसा कि अय लोका का मत है। मीमांसा' की आपत्ति एवं स्वयं शंकर के मत को उसी आधार पर अस्वीकृत किया गया है जिसका विवचन प्रथम सूत्र' में किया जा चुका है।'

'ब्रह्म-सूत्रों' के अन्य महत्वपूर्ण अधिकरणों की एक व्यापक समीक्षा

५ ११ सूत्रों में समाविष्ट अधिकरण' में सांख्य के इस कल्पित दावे के विरोध में कि उपनिषदा में ब्रह्मन् को नहीं बल्कि 'प्रकृति का चरम कारण माना गया है, शंकर निम्नलिखित युक्ति प्रस्तुत करते हैं वे कहते हैं कि 'प्रकृति का उपनिषदा से सामंजस्य नहीं बैठता क्योंकि व ईक्षति का कथन करते हैं (ईक्षतेनाशब्दम्) ^२ तथा 'ईक्षति केवल एक चेतन कर्ता के सम्बन्ध में ही सत्य हो सकता है। सब प्रकारक नित्य चतय होने के कारण ब्रह्मन् के प्रति सबज्ञाना एवं ईक्षति का प्रयोग उचित माना जा सकता है। मूल पाठ के 'ईक्षति' शब्द की अथवा व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि एक चेतन कर्ता के प्रति उसका उल्लेख और भी सरल हा जाता है जब उसे आत्मन् कहा जाता है एक ऐसा शब्द जिसका चेतन कर्ताया के लिये प्रयोग सुविहित है ^३ तथा यह निश्चित है कि आत्मन्' शब्द का अर्थ 'प्रकृति नहीं हा सकता, क्योंकि

करता है अतः केवल पंचरात्र की सत्यता की घोषणा के द्वारा वेद जो उससे सहमत हैं सत्य माने गये हैं किंतु अय जो कुछ भी उसमें अग्रहमत है अस्वीकृत किया गया है। इस प्रकार मध्व इस सूत्र पर अपने भाष्य में कहते हैं वेद पंचरात्रयारै कयाभिप्रायण पंच रात्रस्यैव प्रामाण्यमुक्तम् ।'

^१ दे० तात्पर्य चन्द्रिका (१ १ ४ पर) पृ० २०१ ४।

^२ उल्लिखित उपनिषद् का अवतरण है 'तदैक्षत बहु स्याम् आदि।

—'छादाम्य ६ २ ३।

^३ गुणश्चेत् नात्मा शब्दात् ब्रह्म सूत्र १ १ ७ देखिये, अनेन जीवेन आत्मना अनु प्रविष्य (छान्दोग्य ६, ३ २)।

उसे मोक्ष का उपदेश दिया जाता है।^१ उसके अतिरिक्त सम्पूर्ण अध्याय इसी ढंग से समाप्त हो जाता है तथा जिस अथ म 'आत्मन आदि का प्रयाग हुआ है उसम आगे कोई सशाधन नहीं किया गया है, जैसाकि हुआ होता यदि यह 'आत्मन माक्ष के उपदेश से विसगत अथ रखने के कारण धाद मे अस्वीकृत कर दिया गया होता।^२ साथ ही उपयुक्त अवतरणा म उल्लिखित कारण को उसी पाठांतर म अतिम प्रलय स्थान बताया गया है जिसमे सभी वस्तुभा का लय हाता है।^३ इसके अतिरिक्त, सब वेदांत पाठा^४ मे इस प्रकार की व्याख्या पर पूरा सहमति है तथा उपनिषदा के स्पष्ट कथन भी उपलब्ध है (श्रुतवाच, ब्रह्म-सूत्र १ १ ११) जो यह घोषणा करते हैं कि ईश्वर जगत का चरम कारण है।^५ अतः शंकर के अनुसार इस अधिकरण का अभिप्राय यह है कि इन सूत्रा के अनुसार ब्रह्मन चरम कारण है न कि प्रकृति ।

मत्र और उनके अनुयायी साख्य सिद्धांत के खण्डन का उपरोक्त अधिकरण म कोई उल्लेख नहीं पाते किन्तु कवल इस तथ्य का कथन पाते हैं कि ब्रह्मन शास्त्रो के द्वारा अवर्णित नहीं है, क्योंकि व स्वयं आदेश देते है कि उनका प्रत्यक्षीकरण करना चाहिये।^६ यदि ब्रह्मन का शास्त्रा द्वारा वर्णन नहीं हो सके तो उनके प्रति विचार विमर्श करने की सम्भावना के उनका उल्लेख म कोई अथ नहीं हागा। यह कवल निम्न एव सगुण आत्मा का ही उल्लेख नहीं करता वरन उच्चतम आत्मा, ब्रह्मन का उल्लेख करता है क्योंकि यह कहा गया है कि उस पर मोक्ष निर्भर करता है तथा यह

^१ तन्निष्पृथ्य मोक्षोपदेशात् । वही १ १ ७ उल्लिखित मूल पाठ भी देखिये ।
छान्दाग्य ६ १४ २ ।

^२ ह्यत्वं वचनाच्च । वही १ १ ८ ।

^३ स्वाप्यवात् वही १ १ ९ छान्दाग्य भी ६ ८ १ ।

^४ गीता सामान्यात् । वही १ १ १० ।

^५ श्वताश्वतर, ६ ९ ।

^६ ब्रह्म सूत्र १ १ ५ यह नियम की एक स्वया मित्र व्याख्या है तथा निश्चय ही कम युक्ति सगत नहीं है । शंकर की व्याख्या के विरोध मे उठाई गई आपत्ति यह है कि उनका साख्य के लिये यह उल्लेख कि वह वेदा से अमम्बद्ध (अगाद) है, साख्य मतावलम्बियों का स्वीकार नहीं है तथा उपनिषदो (यथा श्वे० ४ ५१) मे निश्चय ही ऐसे अवतरण हैं जिनको साख्य के प्रति स्पष्ट निर्देश मानना पडेगा । इसका अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् प्रमाणा के द्वारा अग्राह्य है और अवर्णनीय है तो उसका अस्तित्व का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं होगा वह शश शं ग के सदृश हागा ।

भी कहा गया है कि महाप्रलय के समय समस्त वस्तुधा का अतिम लय उसी में हाता है, उपनिषद् पाठा में 'निगुण ब्रह्मन् वा भी निदिचत रूप से बखण किया गया है।

छठे अधिकरण (सूत्र १२-१६) में शकर 'तैत्तिरीय उपनिषद् के अनेक अवतरणों तथा अय उपनिषदा की कल्पित आपत्तियाँ की तुलना के द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि 'आनन्दमय' शब्द (तैत्तिरीय, २, ५) में परमात्मन अथवा ब्रह्म का उल्लेख करता है, मध्व और उनके अनुयायियों का तर्क है कि 'आनन्दमय' शब्द केवल विष्णु ही का उल्लेख करता है, न कि किसी अय देवता का। इस 'अधिकरण' के अय सभी सूत्रों की व्याख्या इस टीका के समयन में दिये गये प्रासंगिक निर्देशों एवं तर्कों के रूप में की गई है।^१

सातवें अधिकरण (सूत्र २०-२१) में शकर एक अवतरण (छादोग्य १, ६, ६, ७, ८) के अय का विवेचन करते हैं तथा इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मूय मडल और चक्षु म स्थित जिस पुष्प का उल्लेख किया गया है वह परब्रह्म है। किन्तु मध्व एक सवथा भिन्न अवतरण का एक सवथा भिन्न प्रसंग के सम्बन्ध में उल्लेख करते हैं

^१ 'याय-मुधा' का संकेत है कि शकर का भाष्य इस अभाव परिकल्पना पर आधारित है कि उपनिषदा में, दा प्रकार के ब्रह्मन् का उल्लेख आया है 'अविद्या स आच्छादित ब्रह्मन् तथा विद्युद्ध ब्रह्मन्। उपनिषद् के अवतरणों (वे जा पूर्वोक्ति का निर्देश करते हैं) में स कुछ ता उपासना व तर्जय भौतिक अम्युदय के हेतु बताया जाते हैं और कुछ त्रम मुक्ति की प्राप्ति के हेतु कह जाते हैं (रुम-मुक्कन-यर्थानि) इत्यादि। जयतीय कहते हैं कि यह सिद्धांत पूरुणत गलत है क्योंकि यह मानना सवथा अप्रा-माणिक है कि ब्रह्मन् दो प्रकार का हाता है (ब्रह्मणा द्वैरूपस्य अप्रामाणिकत्वात्), क्योंकि सब वेदात् पाठ समस्त गुणों के निधान तारायण का निर्देश करत हैं किन्तु कुछ उसका सवन्नता सवशक्तिमत्ता सव नियत्रक क्षमया, सौदय आदि स सम्पन्न बताते हैं कुछ उसे पाप दुःख, सामाय भौतिक शरीरा (प्राकृत मातिकर विग्रह रहितत्व) से रहित होने के रूप में नकारात्मक गुणों से सम्पन्न बताते हैं तथा अय उसका अनिवचनीय एवं वाणी व विचार से अतीत के रूप में बखण करते हैं (उमवा गून् व रहस्यमय स्वरूप वाताने के लिये) पुन अय समस्त गुणों का छोड़कर उस एक बताते हैं और अय उस सबकी आत्मा कहते हैं (सर्वरिमक) किन्तु य सब 'परम पुरुष विष्णु के ही विभिन्न विवरण हैं तथा किसी प्रकार से दा भिन्न प्रकार के ब्रह्मन् का निर्देश नहीं करते। केवल इस भात धारणा के कारण (कि ब्रह्मन् केवल एकात्मक स्वरूप का है) शकर जिनको वेद के गाता पूव गुरु पथ निर्णय के लिये उपलब्ध नहीं थे, इन अवतरणों की इस प्रकार की व्याख्या करते हैं (तना व्याकुलकुद्धया गुण सम्प्रदाय विकल अथुन वेद व्याख्यातार सवत्रापि वेद रूपतामनु सदधाना वेद छिन्दति)।

तथा वे यह मानते हैं कि उस अवतरण में उल्लिखित अतस्थित पुरुष परम प्रमु नारायण है।^१ आठवें अधिकरण (सूत्र २२) में शबर 'छादोग्य,' १, ६, १ का विवेचन करते हैं और इस निष्कप पर पहुँचते हैं कि आकाश शब्द का अर्थ आकाश तत्व नहीं है बरन् परब्रह्म है। मध्व भी इस सूत्र द्वारा निर्देशित इसी अवतरण को लेते हैं तथा इसी निष्कप पर पहुँचते हैं किन्तु उनके लिए परब्रह्म का अर्थ सदा विष्णु होता है। नवें अधिकरण (सूत्र २३) में शबर छादोग्य १, ११, ४, ५ का विवेचन करते हैं तथा यह निष्कप निकालते हैं कि वहाँ 'प्राण शब्द ब्रह्मन् का निर्देश करने के लिये प्रयुक्त किया गया है न कि साधारण 'प्राण' के लिये जो 'वायु' का एक विकार है। पर मध्व तैत्तिरीय आरण्यक^२ के एक अर्थ अवतरण में शब्द प्राण शब्द के प्रयोग के सम्बन्ध में इसी निष्कप पर पहुँचते हैं। दसवें अधिकरण (सूत्र २४-२७) में शबर 'छादोग्य ३, १३, ७ का विवेचन करते हैं और यह निष्कप निकालते हैं कि उसमें ज्वाति शब्द का अर्थ ब्रह्मन् है न कि साधारण प्रकाश। मध्व अपने 'अनु व्याख्यान' से इस अधिकरण का विवेचन नहीं करते हैं अपने 'माध्य' में वे इसी निष्कप पर एक सवया अर्थ पाठ के सम्बन्ध में पहुँचते हैं। पच्चीसवा सूत्र जो शबर के अनुसार दसवें अधिकरण में समाविष्ट होता है मध्व के द्वारा एक पृथक् अधिकरण के रूप में माना गया है जिसमें छद्म शब्द का तात्पर्य गायत्री का अर्थ (छादोग्य ३, १२, १ गायत्री वा इत्तं सर्व भूतम् गायत्री ही यत् सर्व है) विष्णु है न कि उस नाम का छद्म अर्थवा उम छद्म को निमित्त करने वाले अक्षरा का संयोजन। आगामी तथा प्रथम भाग के प्रथम अध्याय के अंतिम अधिकरण की शबर द्वारा व्याख्या कौशीकि^३ ३, १, २, ३ का उल्लेख करके की गई है जिसमें प्राण शब्द ब्रह्मन् का निर्देश करता है और किसी अर्थ वायु की धारा का नहीं। परन्तु मध्व इस अधिकरण में एतरेय में आये हुए अनेक अवतरणों का उल्लेख करते हैं जिनमें 'प्राण शब्द का प्रयोग वृद्धा है तथा यह मानते हैं कि पाठगत तुलनात्मा से यह स्पष्ट होता है कि उन अवतरणों में यह शब्द विष्णु का उल्लेख करता है न कि साधारण वायु अथवा आत्माओं इत्यादि का।

शबर और मध्व दोनों के अनुसार प्रथम भाग के द्वितीय अध्याय में कुल मिलाकर सात अधिकरण या विषय हैं। पहले अधिकरण में मध्व कुछ बहिक अवतरणों का

^१ मध्व के अनुसार तैत्तिरीय के निम्नलिखित अवतरण के सम्बन्ध में यह संदेह उत्पन्न हो जाता है कि उसमें अत प्रविष्ट शब्द परमात्मा का निर्देश करता है अथवा किसी अर्थ प्राणी का अत प्रविष्ट विज्ञानात् देवा ।

—तैत्तिरीय आरण्यक, ३, २, ५ ।

^२ तद् व त्व प्राणोऽभव महान् भगति प्रजापत भुज करिष्यमान यद्देवान् प्राण्यनेवेति ।

—वही ।

उल्लेख करते हुए यह स्थापित करने का प्रयास करते हैं कि वे सब गुणा के पूरणत्व के चरम बिन्दु के रूप में नारायण का निर्देश करते हैं।^१ यद्यपि वह दूरस्थ रहकर भी समस्त वस्तुग्रा की समस्त गक्तिया का प्रेरित करने की क्षमता रखता है, तथापि वह अपनी लीला (लीलया) से सब स्थाना पर उपस्थित रहता है तथा सब वस्तुग्रा की मुकुलित प्राय गक्तिया की अभ्यक्षता करता है। आगे यह सवेत किया गया है कि अनुवर्ती भवतरण सबव्यापी ब्रह्मन् का 'जीवा' भयवा आत्माग्रा से विभेदीकरण पूर्वोक्त का कम-कारक तथा पश्चानुक्त का कर्त्ता कारक में इस प्रकार रखकर करते हैं कि कोई सदेह नहीं रहना कि सब-व्यापकत्व आदि गुणा के उल्लेख ब्रह्मन् के प्रति किए गए हैं न कि 'जीवा' के प्रति।^२ किन्तु शंकर इस अधिकरण द्वारा सवेतित एक सबधा भिन्न पाठ (छां०ग्य ३, १४, १) का निर्देश करते हैं तथा पाठगत तुलनाग्रा के विवेचन के पश्चात् इस निष्पत्ति पर पहुँचते हैं कि उक्त भवतरण ईश्वर का निर्देश करता है न कि 'जीवा' का। दूसरे अधिकरण में मध्य दृष्टारण्यक १ २, ५ के सम्बन्ध में यह सदेह करत है कि 'भक्ति शब्द विष्णु के विनाग्वारी बतृत्व का निर्देश करता है भयवा भक्ति और पूर्वोक्त का पक्ष ग्रहण करते हैं, तथा कहते हैं कि विष्णु प्राय भदिति नाम से भी पुकारा जाता है।^३ किन्तु शंकर यह मानते हैं कि उक्त अधिकरण

^१ एतन्म्य आरण्यक' ३ २ ३।

^२ वही।

^३ अनुव्याख्यान पर अपनी 'याव सुधा में जयतीथ द्वारा इस अधिकरण में कुछ रुचिपूर्ण बातों पर ध्यान दिया गया है। इस प्रकार जयतीथ कहते हैं कि एक आपत्ति यह उठाई जा सकती है कि ईश्वर जगत का स्रष्टा व विनाशक हाने के फलस्वरूप नित्य है, किन्तु 'त्रिया' अनित्य है तथा ईश्वर में दो विरोधी गुण किस प्रकार स्थित हो सकते हैं (नित्यानित्यया कथमभेद स्यात्) ? इस आपत्ति का उत्तर यह है कि ईश्वर में त्रियाए भी स्थिर होती हैं (न केवलमोश्वर स्थिर अपितु स तदीय विशेष धर्मोऽपि त्रिया-रूप स्थिर) और ऐसा सम्भव नहीं है क्योंकि सब त्रियाए 'परिष्पद' स्वरूप होनी चाहिए इसका कोई प्रमाण नहीं है—ईश्वर में परिष्पद अस्तित्व कदाचिन् नहीं हा। पुन ईश्वर में परिष्पदना के नित्य अस्तित्व की स्वीकृति रर कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती। जैसे परिष्पदन अथवा त्रिया अनेक क्षणा तक सतत अस्तित्व के फलस्वरूप सयोगान्ति उत्पन्न कर सकती है वही ही नित्य अस्तित्व रखने वाला परिष्पदन अथवा त्रिया विनाप क्षणा में सयोग एव वियाग उत्पन्न कर सकती है (यथा अनेक काल-वर्ति-यपि त्रिया कदाचिन् सयोगान्ति आरभते न यावत् सत्वम् तथा नित्यापि कदाचित् सयोगादि आरभता का विरोध)। सब त्रियाए अत्यन्त ढग से 'गक्ति' के रूप में ईश्वर में नित्य अस्तित्व रखती हैं तथा जब वह व्यक्त होती हैं (व्यक्ति तभी ऊर्जा के यथाय

‘कठ १, २, २४ से सम्बन्ध रखता है तथा यह निष्कप प्राप्त करते हैं कि उसमें निर्देशित ‘मध्व ईश्वर है न कि ‘जीव अथवा ‘अग्नि’ ।’ मध्व और शंकर दोनों के अनुसार तीसरा अधिकरण ‘कठ’ १ ३, १ से सम्बन्ध रखता है तथा उसमें निर्दिष्ट दो कर्त्ता मध्व के अनुसार ईश्वर के दो रूप हैं, पर शंकर के अनुसार वे ‘जीव’ और ईश्वर हैं । मध्व अपने विचार में इस अधिकरणसम्बन्धी जो सबसे अधिक महत्वपूर्ण विषय है उस पर बल देना चाहते हैं अर्थात् यह कि उपनिषद् पाठों के सम्मिलित प्रमाणों के आधार पर ब्रह्म और जीव सबयाभिन्न हैं ।^१ चौथे अधिकरण में मध्व छादोग्य^२, १५ के एक अवतरण का निर्देश करते हैं जहाँ उस पुरुष के सम्बन्ध में सन्त उत्पन्न होता हुआ प्रतीत होता है जो चक्षु म दिखाई पड़ता है अर्थात् यह पुरुष अग्नि है अथवा विष्णु है तथा मध्व पाठगत आधार पर यह निष्कप निष्कालते हैं कि वह विष्णु है ।^३ पाचवा अधिकरण शंकर एवं मध्व दोनों के अनुसार ‘बृहदारण्यक ३, ७, १ २ का निर्देश करता है जहाँ जगत के एक अर्थात् अग्नि का उल्लेख आया है तथा वे इस निष्कप पर पहुँचते हैं कि यह अर्थात् अग्नि विष्णु (शंकर के अनुसार ईश्वर) अथवा ‘जीव’ है । इस अधिकरण के ‘सूत्रों में से एक (‘गरीरश्चाभ्येऽपि हि भेदेनैतन्म अधीयते) यह स्पष्टतया सकेत करता है कि बृहदारण्यक ३, ७, २२ के वाक्य परिलक्षित पाठों (कण्वो एव माध्यदिना के अनुसार) में आत्मन् (‘गरीर) स्पष्टतया अर्थात् अग्नि से

रूपांतर एवं वायु के सम्पादन घटित होते हैं (‘गक्ति रूपेण स्थिर स यन् व्यज्यते तदा व्यवहारलम्बनम्) ‘यक्ति केवल गक्ति की एक अवस्था विशेष है (व्यक्ति गदन शक्तेर एव अवस्थाविशेष विवक्षित त्वात्) । इस सम्बन्ध में जयतीथ यह सिद्ध करने के लिये भी एक लम्ब तक एवं विवेचन में सलग्न होते हैं कि ‘कम’ प्रत्यक्ष देखे जाते हैं न कि केवल अनुमान के द्वारा प्राप्त किये जाते हैं (प्रत्यक्षाश्रित कम प्रत्यक्षमेव) ।

- १ तात्पर्य चन्द्रिका, शंकर का व्याख्या पर आपत्ति उठाती है तथा निर्देश करती है कि ‘सूत्र में आया हुआ ‘चराचर शब्द निर्दिष्ट पाठ में उल्लिखित नहीं किया गया है, और पाठ में आदिन शब्द का अर्थ सहाय (सहाय) होना चाहिये । मध्व अपने मत के समर्थन में स्वयं एवं ब्रह्मवैवत पुराणों का उद्धृत करते हैं ।
- २ मध्व अपने मत के समर्थन में ब्रह्म पुराण, पगी श्रुति ‘माल्लवेय-श्रुति’ आदि को उद्धृत करते हैं । परन्तु शंकर किसी प्रतिपक्षी (आक्षेप) से सघप करते हुए प्रतीत होते हैं जिसके मत में इस अवतरण में निर्दिष्ट दो कर्त्ता न तो ‘बुद्धि और जीव हो सकते हैं और न जीव और ईश्वर ।
- ३ जयतीथ अपनी ‘याग-सुधा में इस अधिकरण में यह निर्देश करते हैं कि ईश्वर द्वारा नियन्त्रणत्व के हमारे गुण तथा उनके नित्य नियन्त्रक बने रहने की आवश्यकता का विधान भी ईश्वर ने किया है ।

मित्र कहा गया है। शंकर इसकी उपेक्षा नहीं कर सकते थे, किन्तु उनके विचार में यह भेद इस तथ्य के कारण उत्पन्न होता है कि 'जीव' अज्ञान की उपाधि से सीमित हा जाता है, जैसे असीम 'आनास' एक घट से परिच्छिन्न हो जाता है (घटाकाशवद् उपाधि परिच्छिन्नत्वान्)। अपनी 'तात्पर्य चंद्रिका' में व्यासनीथ इसे अद्वैत वेदांत के अनुयायियों की कटु आलोचना का अवसर बनाते हैं। वे कहते हैं कि यदि द्वैत की ऐसी प्रत्यक्ष घोषणाओं के बावजूद भी इन 'सूत्रों' की अर्थव्याख्या की जाती है तो बौद्धों द्वारा दी गई 'सूत्रों' की व्याख्या भी सही मानी जा सकती है अतः वे 'सूत्रों' के अतिरिक्त सब वस्तुओं के मिथ्यात्व का उनका अभिप्राय बतायें। बौद्धों का वेदा से बाह्य रहकर अपना विरोध करते हैं, किन्तु 'माया सिद्धांत' के समथक वेदा के भीतर से ऐसा करते हैं अतएव वे अधिन भयानक हैं।^१

छठा अधिकरण 'मुण्डक १ १ ६' से सम्बंधित कहा गया है (मध्व और शंकर दोनों के अनुसार) तथा दोनों यह मानते हैं कि उसमें आया हुआ भूत-यानि और मुण्डक १ १ ७ में कथित अक्षर विष्णु (शंकर के अनुसार ईश्वर) का उल्लेख करते हैं न कि 'ब्रह्म' अथवा 'जीव' का। इस अधिकरण के सूत्र २६ में (स्थापन्यासच्च) शंकर पहले तो ब्रह्मिणः द्वारा दी गई एक पूर्व व्याख्या का खण्डन का प्रयास करते हैं जो यहाँ (उसके तुरंत पश्चात् आय हुए 'मुण्डक' के अवतरण (२ १ ४) की सामग्री के आधार पर) इस मत का स्वीकार करते हुए माने गये हैं कि सब विचारमय जगत् ईश्वर की आत्मा है (सब विचारमय रूप उपयुक्तमान पश्याम)। इस अधिकरण के सूत्र २१ के सम्बंध में व्यासनीथ अपनी 'तात्पर्य चंद्रिका' में यह निर्देश करते हैं कि वाचस्पति इस भावना का विरोध करते हुए कि 'शु' कि केवल जड वस्तुओं ही अथवा आसन्न वस्तुओं का कारण हो सकती है यह मनेत करते हैं कि यथाथ परिवर्तन से रहित (विवृत) मिथ्या आरापणा के द्वारा भ्रमा के घटित होने के लिये ऐसा कोई प्रतिबंध नहीं है कि भ्रम के अधिष्ठान' एव उस पर आरापित भ्रम (आराप्य) में कोई सादृश्य होना चाहिये। सादृश्यता के बिना भी प्रत्यक्षकर्ता की भ्रान्तिक 'यूनताया,

^१ अद्वैतमिथ्यायति कथं वा द्वैतदूषणं सूत्रयता सध्मिद्धांत त्याग किनैव तु यदि मिथ्यायवादीनि सूत्रणोत्येव कथं मूत्र व्याख्या तर्हि वेद वाच्य मिथ्यात्व-बोधको बोद्धागमांसि वेदस्य व्याख्या रूप प्रसज्यते, बौद्धो पि ब्रह्म सूत्र व्याख्यायने यथा तथा भवमिव मिथ्यपो य किन्तु तत्त्व 'सूत्रमेवेति कीर्तयत् असद्-वेत्यादिवचन तस्य स्थानं तत्त्व वेदक। स्वीकृत श्रुतिमि सूत्रे यत्नेन साधित मिथ्यायता कथं ब्रूयात् सूत्राणां भाष्यकृत स्वयं। सीमता वेद बाह्या हि वेदाप्रामाण्य-वादिन, अवदिका इति पात्वा वैदिकं परिवर्जिता। वेदान् प्रविश्य वेदानाम् अप्रामाण्यं प्रमाद्यन् मामी तु यत्नतस त्यज्य ।

उसके अज्ञान अथवा भावावगा क कारण भ्रमा के घटित होने से कोई रोक नहीं सकता । जगत विगुद्ध व परिवर्तनशील ब्रह्मन् पर एक मिथ्या आरापण है

विवतस्तु प्रपचोऽयम् ब्रह्मणा परिणामिण

अनादि-साधनाद्भूता न सारूप्यमपेक्षते ।

हैं 'यासतीथ शकर की इस 'याख्या से सहमत नहीं हो सकते तथा अय उपनिषद् पाठा के आधार पर एक वहा एक मन्दी के रूप में दी गई सृष्टि रचना की सादृश्यता के आधार पर (न कि रज्जु-सप की सादृश्यता के आधार पर, जसाकि 'विवत' की अवस्था में होगा) भी यह तक देने का प्रयत्न करते हैं कि यह स्वीकार करना चाहिये कि यहा सगुण विष्णु का उल्लेख किया गया है।^१ सातवा अधिकरण छादोग्य ५.११ से सम्बंधित माना गया है तथा यह सदेह उत्पन्न होता है कि उसमें प्रयुक्त वश्वानर शब्द अग्नि का उल्लेख करता है अथवा विष्णु का प्रासंगिक अवतारणा की तुलना के आधार पर मध्व पश्चादुक्त के पक्ष में निर्णय लेते हैं (शकर ईश्वर का अधिमायता देते हैं)।^२

प्रथम भाग के तृतीय अध्याय का पहला अधिकरण मुण्डक २.११.२ का निर्देश करता बताया गया है तथा मध्य के अनुसार स्वर्ग एवं पृथ्वी का निवासस्थान (द्युम्ब आधायतन) विष्णु का उल्लेख करता है न कि रुद्र का । शकर के अनुसार वह ईश्वर का निर्माण करता है और 'प्रवृत्ति, वायु अथवा जीव का नहा।^३ दूसरा अधिकरण छादोग्य के कुछ अवतरणा (जसे ७.२३.२४, ७.१५.१) से सम्बंधित कहा गया है जहाँ प्राण को महान् बताया गया है और मध्व एवं शकर के अमश यह निष्कर्ष है कि यह 'प्राण का अथ विष्णु और ईश्वर है । तीसरा अधिकरण

^१ इस अधिकरण में जयताय अनुयायान के विवेचना का अनुसरण करत हुए अभावात्मक याग्यताओं की यथायता पर विचार विमर्श करत हैं तथा यह तक देते हैं कि अयत्न के रूप में अभाव का द्रव्यात्मक बल हाता है । अतः अदृश्य आदि ब्रह्मन् का योग्यताएँ उसके यथाय गुण है ।

^२ इस अधिकरण (१.२.२६) के नियम २६ के सबंध में शकर एव स्वयं द्वारा स्वीकृत पाठ (पुरुषमपि चतमधीयते) से एक भिन्न पाठ की शर ध्यान दिलाने है (पुरुषविधमपि चैनमधीयते) । पश्चादुक्त पाठ मध्व द्वारा स्वीकृत किया गया है ।

^३ इस अधिकरण के प्रथम नियम के उपसहारात्मक भागा में शकर अथवा आह के रूप में किमा अय व्याख्याकार के मत का उल्लेख करते हैं । उसका पहिचान करना कठिन है शकर के किसी भी टीकाकार द्वारा इस सम्बन्ध में कोई सक्त नहीं किया गया है ।

बृहदारण्यक' ३ ८ ७, ८ से सम्बन्धित कहा गया है, जहां शंकर' शब्द का अर्थ मध्व के अनुसार विष्णु और शंकर के अनुसार ब्रह्मन् कहा गया है, न कि 'वर्णमाला का चिह्न जा भी साधारणतया उस शब्द का अर्थ होता है। मध्व के अनुसार चौथा प्रकरण 'छादोग्य' ६ २ १ का निर्देश करता है तथा यह माना गया है कि वहां सत् शब्द विष्णु का निर्देश करता है और 'प्रवृत्ति' का नहीं, क्योंकि उसी प्रसंग में 'ऐक्षत' (प्रत्यक्ष किया गया) शब्द प्रयुक्त हुआ है। शंकर के मत में यह अधिकरण 'प्रश्न०' ५ २ ५ का निर्देश करता है। अपनी 'तात्पय चन्द्रिका' में व्यासतीर्थ पाठ गत आधार पर इसका विरोध करते हैं।^१ पाचवें अधिकरण का निर्देश छादोग्य ८ १ १ के प्रति कहा गया है तथा वहां प्रयुक्त 'आकाश' शब्द का उल्लेख विष्णु के प्रति बताया गया है।^२ छठा अधिकरण 'मुण्डक' से सम्बन्धित बताया गया है और वहां निर्देशित प्रवाश ब्रह्मन् का प्रकाश कहा गया है तथा कोई अन्य प्रवाश अथवा आत्मन नहीं। सातवें अधिकरण का निर्देश कठ' २ ४ १३ के प्रति कहा गया है और मध्व मानते हैं कि वहां प्रयुक्त 'ईश्वर' शब्द वायु का नहीं बल्कि ईश्वर का सकेत करता है। पर शंकर का विचार है कि कठिनाई उस वाक्य के एक अर्थ शब्द अर्थात् 'पुरुष' के सम्बन्ध में उत्पन्न होती है जिसका अर्थ उनके अनुसार ईश्वर है और जीव नहीं है। आठवें अधिकरण का अभिप्राय यह स्थापित करना है कि देवताओं को भी परा विद्या का अधिकार है। दसवें अधिकरण का सकेत कठ २ ६ २ की ओर बताया गया है और यह माना जाता है कि जिस प्राण का वहां जगत को कम्पायमान करने वाले के रूप में उल्लेख आया है वह न ता मेघगजन है और न पवन है वरन् ईश्वर है। मध्व के अनुसार ग्यारहवां अधिकरण बृहदारण्यक ४ ३ ७ का निर्देश करता है और यह माना गया है कि वहां प्रयुक्त 'ज्योति' शब्द विष्णु का उल्लेख करता है और जीव का नहीं। किंतु शंकर के विचार में यह अधिकरण छादोग्य ८ १२ ३ का निर्देश करता है और वे यह मानते हैं कि वहां प्रयुक्त ज्योति शब्द का अर्थ ब्रह्मन् है मूल मण्डल नहीं है। बारहवें अधिकरण का निर्देश छादोग्य ८ १४ १ के प्रति कहा गया है तथा वहां प्रयुक्त 'आकाश' शब्द का उल्लेख मध्व के अनुसार तो विष्णु के प्रति बताया गया है और शंकर के अनुसार ब्रह्मन् के प्रति। मध्व के अनुसार तेरहवां अधिकरण बृहदारण्यक' ४ ३ १५ का निर्देश करता है और यह माना गया है कि इस

तात्पय चन्द्रिका पृ० ६१० १२। इस अधिकरण के प्रथम नियम में शंकर किसी अर्थ-व्याख्या के मत का उद्धृत करते हैं जिसका उन्होंने खण्डन करने का प्रयास किया है।

इस अधिकरण के सूत्र' १६ में शंकर किसी अर्थ व्याख्याता द्वारा दी गई 'छादोग्य ८ ११ की व्याख्या का उल्लेख करते हैं। वे इस सूत्र में 'ब्रह्म सूत्र की एक से अधिक व्याख्या का भी उल्लेख करते हैं।

अवतरण म 'अस्य शब्द विष्णु का उल्लेख करता है और जीव का नहीं। परतु शकर के विचार म यहाँ 'बृहदारण्यक' ४ ३ ७ का निर्देश किया गया है तथा 'विपान मय' (चतुर्थ स्वरूप) ब्रह्मन् का उल्लेख किया गया है जीव का नहीं।

प्रथम भाग का चतुर्थ अध्याय सात अधिकरणों म विभक्त है। इनम से पहला अधिकरण 'कठ १ ३ ११ मे 'अयत्त क सम्भाव्य अथ का विवेचन करता है तथा शकर मानते हैं कि उसका अर्थ मानव शरीर है जबकि मध्व कहते हैं कि उसका अर्थ विष्णु है न कि साह्य की 'प्रकृति'। दूसरा अधिकरण जिसम तीन सूत्र हैं, शकर के अनुसार श्वेताश्वर ४ ५ का निर्देश करता है जा यह मानते हैं कि उसका उल्लेख अग्नि आप व पृथ्वी क मौखिक सिद्धांतों के प्रति किया गया है न कि प्रकृति के प्रति^२ मध्व के अनुसार यह इस तथ्य पर बल देने के उद्देश्य से पूर्व अधिकरण का एक विस्तरण किया गया है कि अय शब्द की भांति (चमस आदि) 'अव्यक्त का अर्थ यहाँ विष्णु है, न कि 'प्रकृति'।

किंतु मध्व के मत म दूसरा अधिकरण सूत्र १, ४, ६ स प्रारम्भ हाता है, न कि १ ४ ८ से, जसाकि शकर का मत है। मध्व के अनुसार दूसरा अधिकरण

^१ 'अयत्त शब्द जिसका प्रयोग भाष्यकारणतया सूक्ष्म स्वरूप हान के कारण प्रकृति का निर्देश करने के लिय किया जाता है बहुत उपयुक्तता से ब्रह्मन् का निर्देश करने क लिय भी प्रयुक्त किया जा सकता है जो सबसे सूक्ष्म है तथा जा इस सूक्ष्मता के कारण प्रकृति का चरम आशय है। शकर द्वारा दी गई अव्यक्त की वह व्याख्या अभाव्य है जिसका अनुसार 'अव्यक्त का अर्थ है-शरीर क सूक्ष्म मौखिक कारण क्याकि यदि अयत्त का प्रत्यक्ष अर्थ छोड दिया जाय ता इसम कोई आपत्ति नहीं हा सकती कि वह साह्य की प्रकृति का उल्लेख करे। यह कल्पित सारय युक्ति सत्य नहीं है कि विचाराधीन अवतरण म समाविष्ट कथन (कि अयत्त महन् से श्रेष्ठ (परा) है और पुरुष अयत्त से श्रेष्ठ है) सभी सत्य हा सकता है जबकि यहा 'अव्यक्त का अर्थ प्रकृति हा, क्याकि प्रकृति के सब गुण ईश्वर पर निर्भर करते है अत जा गुण 'प्रकृति पर लागू किये जा सकते हैं व उसने स्वामा ईश्वर पर भी लागू किय जा सकते है (प्रधानाधिगत परावरत्वादि धर्माणा भगवद् आधीनत्वात्)। -सर्व प्रकाशिका, पृ० ६७।

इस अधिकरण म शकर द्वारा पठित सूत्र बदतीति चत्र प्राणो हि प्रकरणात् (१ ४, ५) का मन्त्र द्वारा दो 'सूत्रों म विभाजन कर लिया गया है बदतीति चन् न प्राणो हि और प्रकरणात् जिनकी क्रमश १, ४ ५ व १ ४, ६ के रूप म गणना का गई है।

^२ अजमकम् लाहित गुत्क कृष्णम् आदि।

-श्वेताश्वतर ४ ५।

१, ४, ६ तथा १, ४, १० तक सामित है तथा वह 'वसत वसते ज्यातिपा यज से आरम्भ होने वाले एक अवतरण का निर्देश करता है, जो अथर्व विद्वाना के अनुसार 'ज्योतिष्टोम' का निर्देश करता है, मध्व का मत है कि यहाँ प्रयुक्त 'ज्यातिप' शब्द 'ज्योतिष्टोम' यज्ञ का उल्लेख नहीं करता है, वरन् विष्णु का उल्लेख करता है। मध्व एक शंकर दोना के अनुसार तीसरे अधिकरण में सूत्र १२, १३ व १४ का समावेश होता है तथा वे दाना यहाँ एक ही अवतरण अथान् 'बृहदारण्यक' ४, ४, १७ का निर्देश करते हैं, शंकर व विष्णु मध्व सात्य व पञ्चीस पदार्थों का नहीं बल्कि 'पञ्च वायु' का उल्लेख करता है, किन्तु मध्व का मत है कि वह विष्णु का उल्लेख करता है। उसका वदाचित् पाच गुणा, यथा 'चक्षुष्टव प्राणत्व आदि व अस्तित्व व कारण 'पञ्च जना' कहा गया है। शंकर के अनुसार चौथा अधिकरण यह मत अभिप्रेत करता है कि यद्यपि उपनिषदा में अनेक भासमान विरोधी वचन हैं तथापि स्रष्टा के स्वरूप व संबंध में कोई विवाद अथवा विरोध नहीं है। पर मध्व का मत है कि इस अधिकरण का अभिप्राय यह स्थापित करना है कि वे सब वस्तुओं के नाम, यथा 'आकाश वायु' आदि, जिनसे सृष्टि रचना हुई है विष्णु का उल्लेख करते हैं। मध्व यह तक देते हैं कि समस्त सूत्र (१, १, ४) का अभिप्राय यह है कि उपनिषदा में सब शब्द केवल विष्णु और विष्णु ही का उल्लेख करते हैं तथा इसी तक के अनुसार यह सिद्ध हो जाना चाहिये कि ये शब्द ('आकाश आदि) जो एक भिन्न अर्थ लिये हुए प्रतीत होते हैं, केवल विष्णु और विष्णु ही का उल्लेख करते हैं। हाँ, ये युक्तियाँ लगभग सदा पाठगत स्वरूप की होती हैं। इस प्रकार मध्व अपने इस तक के समय में यहाँ 'बृहदारण्यक' ३, ७, १२ आदि को उद्धृत करते हैं। पाचवाँ अधिकरण, जिसमें मध्व के अनुसार १, ४, १६ (शंकर के अनुसार १, ४, १५), २३ (१, ४, २४ शंकर के अनुसार) का समावेश होता है का अभिप्राय यह है कि इस तथ्य से कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती कि जिन शब्दों का उपनिषदा में अभिप्रेत अर्थ विष्णु है उनके साधारण भाषागत प्रयोग में सबथा भिन्न अर्थ होते हैं। किन्तु शंकर इस अधिकरण की गणना १, ४, १५ से १८ तक करते हैं, और यह मानते हैं कि वह 'कौशीतकि ब्राह्मण' ४, १६ का निर्देश करता है तथा जिस सत्ता की नात करने का उसमें उल्लेख आया है वह जीवन नहीं है, वरन् ईश्वर है इसका अपनी 'तात्पर्य चन्द्रिका' में व्यासयति द्वारा सूत्र के प्रसंग के आधार पर विरोध किया जाता है जिसके अनुसार यह भाषागत नहीं है कि इसी अध्याय में तनिक पूर्व उपसंहार के रूप में की गई टिप्पणी के पश्चात् अवतरणों के अर्थों का उल्लेख किया जाय।' छठा अधिकरण जिसमें शंकर व मन में १, ४, १६ से २२ का समावेश होता है 'बृहदारण्यक' ४, ५, ६ का निर्देश करता है तथा इस निष्कर्ष

१ 'तात्पर्य चन्द्रिका' पृ० ८२१। इस अधिकरण की शंकर द्वारा दी गई व्याख्या के विरोध में अथर्व आपत्तियाँ भी उठाई गई हैं।

पर पहुँचता है कि वहाँ 'आत्मन्' शब्द ब्रह्मन् का उल्लेख करता है न कि 'ससार' चक्र को सहन करने वाले जीव का। पर मध्व के विचार में छठा अधिकरण (१, ४, २४ से २८) पाठगत विवेचना के पश्चात् इस निष्पत्ति पर पहुँचता है कि वे शब्द भी जो स्त्रीलिंग में हैं, यथा प्रकृति आदि विष्णु ही का निर्देश करते हैं, क्योंकि सब-वस्तुप्राप्ति की उत्पत्ति विष्णु से होती है, अतः उसके लिए स्त्रीलिंग शब्दों के प्रयोग पर कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती। किन्तु शंकर के लिये सातवाँ अधिकरण १, ४, २३-२७ (शंकर की गणना के अनुसार) से प्रारम्भ होता है और इसमें वह यह सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि ब्रह्मन् जगत का न केवल निमित्त कारण है वरन् 'उपादान कारण' भी है। इसके विरोध में मध्व की सुस्पष्ट आपत्तियाँ यह हैं कि यदि जगत के निमित्त कारण और उपादान कारण एक ही होते तो एक घट के सम्बन्ध में भी ऐसा ही हो सकता था, कोई यह मान सकता था कि कुम्भकार एक मृत्तिका एकरूप हैं। 'भामती' के विरोध में भी छुट्ट पुट आपत्तियाँ उठाई गई हैं जो यह मान लेती हैं कि महा उपादान कारण का अर्थ है 'भ्रम का अधिष्ठान (भ्रमाधिष्ठान)। परन्तु शंकर के अनुसार एक आठवाँ अधिकरण भी है जिसमें १, ४ वं अंतिम 'सूत्र' का ही समावेश होता है और जो मध्व के सातवें अधिकरण के अनुरूप है। मध्व के मत में इस अधिकरण का आशय यह है कि 'असत् अथवा 'यूय' जैसे शब्द भी विष्णु का निर्देश करते हैं क्योंकि उसी के सकल्प से असत् अथवा 'शश' शब्द भी अपना स्वरूप बनाय हुए हैं। किन्तु शंकर के मत में इस अधिकरण का अर्थ यह है कि अथ तक तो खडन के प्रयत्न केवल साह्य सिद्धांत के विरोध में किये गये थे क्योंकि उस सिद्धांत का वेदांत के सिद्धांत में कुछ सादृश्य रूप में था कि वह कारण एक काय की एकता को म्नीकार करता है तथा उसको देवल और अय विधि प्रदाताओं ने आशिक रूप से मायता दी थी—पर 'यय वैनेपिक' जैसे अय दार्शनिक सिद्धांतों के खडन की कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि वे वेदांत से अत्यधिक दूर हैं।

द्वितीय भाग के प्रथम अध्याय में तेरह अधिकरणों का समावेश होता है। सम्पूर्ण अध्याय में अय सम्प्रदाय के विचारका की स्वीकृत रचनाओं के दृष्टिकोण से उठाई गई सभी आपत्तियों का खडन किया गया है। मध्व के मत में पहले अधिकरण का उद्देश्य पाशुपत आदि उन अय सम्प्रदायों के अनुयायियों के आक्षेपों का खडन करना है, जो यह अस्वीकार करते हैं कि विष्णु जगत् का चरम कारण है। किन्तु इन मतों को कोई मायता नहीं दी जा सकती क्योंकि इनके उपदेशों के उपादानों के

^१ मध्व के अनुसार यह अधिकरण प्रथम तीन सूत्रों से निर्मित है, पर शंकर प्रथम दो सूत्रों के लिये एक अधिकरण बनाते हैं तथा तीसरे 'सूत्र' के लिये अय अधिकरण बनाते हैं (एतेन योग प्रत्युक्त) तथा वे केवल इतना ही कहते हैं कि प्रथम अधिकरण में साह्य के विरोध में दी गई युक्तियाँ योग का भी खडन करती हैं।

अनुकूल नहीं हैं, ऐसे सभी सिद्धांत अप्रामाण्य हैं। वेद 'पचरात्र नामक 'स्मृति' ग्रन्थवा पाण्डुपता या योग के परम्परागत स्मृति लेखों का, कुछ भागों में अतिरिक्त, कोई समय नहीं करते। परन्तु शंकर के अनुसार यह अधिकरण इस मत का खंडन करता है कि वैदिक पाठों की व्याख्या साह्य मत के अनुसार करनी चाहिये क्योंकि साह्य हमारे आदर के योग्य कतिपय परम्परागत स्मृति लेखों का प्रतिनिधित्व करता है यदि साह्य को व्याख्या के लिये आदर मान लिया जाय तो साह्य से अधिक आदर योग्य अन्य स्मृतियाँ, यथा, मनु एवं गीता आदि से विरोध उत्पन्न हो जायगा। साह्य इस कारण से आदर के योग्य माना जाता है कि वह कपिल के मत का प्रतिनिधित्व करता है किंतु इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि उपनिषदों में जिन महर्षि कपिल की प्रशंसा की गई है वे वही हैं, और यदि ऐसा नहीं है तो साह्य का उक्त आदर के लिये अधिकार विलुप्त हो जाता है।

मध्व के दूसरे अधिकरण (शंकर का तीसरा) का आशय यह माना गया है कि जिस प्रकार कोई व्यक्ति पाण्डुपत पात्रों की प्रामाणिकता पर सदेह कर सकता है उसी प्रकार किन्हीं विशेष परिस्थितियों में कतिपय वैदिक यज्ञों की निष्फलता के कारण किसी का वंश की प्रामाणिकता में सदेह करने का अधिकार नहीं हो सकता क्योंकि वेद नित्य एवं अपौरुष्य हैं अतएव वे अन्य पाठों से भिन्न हैं। वेदों का आप्तत्व स्वयं उही का आधार पर स्वीकार करना पड़ता है वह किसी अन्य पाठ के सदृश से सबथा स्वतंत्र और निरपेक्ष है।^१ ऐसी परिस्थिति में यदि किसी यज्ञ का उचित अनुष्ठान होने पर भी अभीष्ट फल की प्राप्ति नहीं होती है तो यह सम्मना चाहिये कि अनुष्ठान में कुछ शय थे।^२ शंकर के तीसरे अधिकरण (सूत्र ४-१२) की मुख्य बातें ये हैं

^१ मध्व यहाँ निम्नलिखित पाठ का एकमात्र प्रामाण्य पाठ के रूप में उल्लेख करते हैं जिसको वे अपने माध्य (२, १ ५) में भविष्य पुराण से उद्धृत करते हैं

ऋग यजुस्तामायर्वादि च मूल रामायण तथा
भारत पंच रात्र च वेद इत्येव शब्दित
पुराणानि च यानीह वैष्णवा निविदो विदुः
स्वत—प्रामाण्यमेतेषा नाम किंचिद् विचायते।

^२ शंकर और मध्व में न केवल अधिकरणों के विभाजन एवं 'सूत्रों' के नाम के सम्बन्ध में मतभेद है अपितु मध्व द्वारा दिये गये ब्रह्म सूत्रों के पाठ में एक नवीन 'सूत्र' भी जोड़ दिया गया है। इस प्रकार मध्व के अनुसार दूसरा अधिकरण केवल चौथे एवं पाचवें 'सूत्रों' से ही निर्मित है तथा तीसरा अधिकरण छठे एवं सातवें 'सूत्रों' से। किंतु पाचवाँ सूत्र शंकर के पाठ में छठा है तथा मध्व का छठा, शंकर का पाचवाँ है। मध्व का सातवाँ सूत्र शंकर के पाठ में सबथा अनुपस्थित

यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि जड़ एवं अगुद्ध जगत की उत्पत्ति विमुद्ध चतुर्थमय शुद्ध ब्रह्मन् में नहीं हो सकती थी तथा जगत् के अशुद्ध होने का यह भेद वेदाग्ने भी स्वीकृत किया गया है किन्तु यह एक वध आपत्ति नहीं है, क्योंकि उपनिषद् यह स्वीकार करते हैं कि अग्नि पृथ्वी आदि के समान जड़ विषया का भी चेतना वर्त्ताश्रा अथवा देवताशा द्वारा अध्यक्षता की जाती है तथा चेतन वर्त्ताश्रो के केश, नाखून आदि की उत्पत्ति एवं सजीव बीडो की निर्जीव गोबर आदि में उत्पत्ति के उदाहरण यह प्रदर्शित करने हैं कि ब्रह्मन् से जड़ जगत की उत्पत्ति असम्भव नहीं है विरोधत जब उपनिषदा का ऐसा कथन है। यह आपत्ति नहीं हो सकती कि इससे कारणों के सह अस्तित्व अथवा पूर्व अस्तित्व के सिद्धांत (सत्तायवाद) का क्षति पहुँचाती है क्योंकि वतमा अवस्था में तथा उत्पत्ति से पूर्व भी जगत् का पारमार्थिक सत्य उसके ब्रह्म स्वरूप के अतिरिक्त अत्र किसी में निहित नहीं है। प्रलय की अवस्था में सब वस्तुधा का ब्रह्मन् में लय हो जाता है तथा सृष्टि के समय मुक्तात्माशा के अतिरिक्त सब वस्तुए उसी प्रकार ससार चक्र में प्रविष्ट हो जाती हैं जैसे स्वप्न के पश्चात् जाग्रत अवस्था में तथा ब्रह्मन् में जगत् के ऐसे विलय उसे अगुद्ध नहीं बना सकते, जैसे एक मायावी अपनी माया सृष्टि से प्रभावित नहीं होता अथवा जैसे घट आदि के मृत्तिका आकार अपने उपादान मिट्टी में परिणत होने पर उसे प्रभावित नहीं कर सकते। इसका अतिरिक्त इस प्रकार की आपत्तियाँ आभेपको अर्थात् साख्यवाल्या के विरोध में भी खड़ी की जा सकती हैं। पर चूँकि अनुभव के द्वारा इन जटिल समस्याशा का समाधान सम्भव नहीं है अत अनुमान के द्वारा भी उन्हें हल नहीं किया जा सकता, क्योंकि एक अनुमान का चाहे कितना ही प्रबल आधार क्यों न हो एक चतुर तक शास्त्री तब भी उसमें त्रुटि निकाल सकता है। फलत इस विषय में हम पूर्णत वदिक पाठों पर ही निर्भर रहना पडेगा।

मध्व का तीसरा अधिकरण (सूत्र ६, ७) यह आपत्ति उठाता है कि वेद विश्वसनीय नहीं हैं क्योंकि वे असम्भव कथन करते हैं, यथा मृत्तिका वाली (मृद् अन्नबीज) इस आपत्ति का यह उत्तर देकर खड्डन किया जाता है कि इस प्रकार की चेतन त्रियाशा के उल्लेख उनके अध्यक्ष देवताशा (अभिमान देवता) के प्रति किये गये हैं। मध्व के चौथे अधिकरण (सूत्र ८ से १३) का अमीष्ट वदो के अत्र कल्पित असम्भव कथना का उद्धृत करना है, यथा वह कथन जो असत् से उत्पत्ति के सम्बन्ध में है, यह माना गया है कि यदि उत्तर में यह कहा जाय कि एक ऐसा 'असत्' हो

है। शंकर का तीसरा अधिकरण सूत्रा ४-११ में निर्मित है। किन्तु मध्व के अधिकरण इस प्रकार हैं दूसरा अधिकरण, 'सूत्र ४ ५ तीसरा अधिकरण सूत्र ५ ६ ७ चौथा अधिकरण सूत्र ८-१३ तेरहवा शंकर के पाठ का बारहवा है। शंकर का चौथा अधिकरण केवल इस 'सूत्र' से निर्मित है।

सकता है जिससे वैदिक कथनों के बल पर उत्पत्ति सम्भव है (यद्यपि यह सुविदित है कि सब प्रकार के असत् से उत्पत्ति असम्भव है यथा एक गगन ग) तो उस दशा में प्रलय की अवस्था पूरा असत् की अवस्था होगी (सर्वा सत्व), तथा यह असम्भव है क्योंकि सब प्रकार की उत्पत्ति पूर्व सत् की अवस्था में अग्रसर होनी हुई देखी जाती है और सब प्रकार के विनशुद्ध की किसी अवशेष में परिसमाप्ति होनी चाहिये।^१ इन आपत्तियों का यह उत्तर दिया गया है कि इन प्रश्नों का निराकरण तक के आधार पर नहीं किया जा सकता, जिसका प्रयोग सब प्रकार के निष्कर्षों का व्यापक ठहराने के लिये किया जा सकता है। शंकर का चौथा अधिकरण केवल सूत्र १२ से निर्मित है, जिसका कथन है कि उन अर्थ विचार सम्प्रदायों की आपत्तियों की भी इसी प्रकार उपेक्षा की जा सकती है जिनको मामागत मायता नहीं दी जाती है।

शंकर का पाचवा अधिकरण, (सूत्र २, १, १३) उनके द्वारा यह सकेत करता हुआ माना गया है कि यह आपत्ति कि मोक्षा और मोक्ष का तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता, अतएव उसी ढंग से ब्रह्मन् की जगत का उपादान कारण नहीं माना जा सकता, तक सगत नहीं है क्योंकि तादात्म्य के होते हुए भी कतिपय कल्पित उपाधियों के कारण ठीक उसी प्रकार आपात भेद हो सकते हैं जिस प्रकार समुद्र एवं तरंगों में तादात्म्य होने पर भी कई दृष्टिकारणों से वे भिन्न माने जा सकते हैं। किन्तु मध्व के अनुसार इस अधिकरण का अर्थ यह है कि वे पाठ जो 'जीव' एवं ब्रह्मन् के एकत्व का कथन करते हैं उनको जल में जल के साधारण मिश्रण की सादृश्यता के आधार पर समझना चाहिये। यहाँ यद्यपि जल का इस अर्थ में भेद रहित मिश्रण हो गया है कि दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता तथापि दोनों एक नहीं बने हैं क्योंकि कम से कम जल की मात्रा में अमिष्टि हा गई है। इससे यह सकेत मिलता है कि यद्यपि 'जीव ब्रह्मन् में अपृथक् रूप से विलीन हो जाता है तथापि दोनों में ऐसा कुछ भेद रहना चाहिये कि एक का दूसरे के साथ पूरा तादात्म्य नहीं हो सकता।^२

छठा अधिकरण 'जा शंकर और मध्व के अनुसार सूत्र' १४ २० से निर्मित है शंकर की मायना के अनुसार कारण एवं कार्य ब्रह्मन् एवं जगत के तादात्म्य का कथन करता है तथा यह मानता है कि आपात भेद श्रुति पाठ एवं मुक्तियों द्वारा निश्चित रूप से कथन करना है जिसमें केवल मूर्तिका ही घट आदि के रूप में अपने सब परिणामना

^१ सत् उत्पत्ति सत्तेषु विनाशश्च हि लोके दृष्टः । —मध्व भाष्य २ १ १० ।

^२ व्यासतीय द्वारा यह निर्देश किया गया है कि शंकर की व्याख्या कल्पित पूर्वपक्ष और सिद्धांत दोनों की दृष्टि से त्रुटिपूर्ण है। 'विवत' मत के अनुसार समुद्र एवं तरंग तथा पेन (पेन-तरंग-माय) का उदाहरण स्वीकृत नहीं किया जा सकता।

मे सत् मानी गई है। अतः केवल ब्रह्म ही (मृत्तिका की भाँति) सत् है और जगत् उसकी उपज (घट आदि की भाँति) माना गया है। अनेक उपनिषद् पाठ ऐसे हैं जो नानात्व का सत् मानने वाला को फटकारते हैं। कि तु यह भी साधारण अनुभव के विरोध में प्रतीत होता है तथा एकमात्र समझौता सम्भव यही है कि जगत् का नानात्व तभी तक अस्तित्व रखता है जब तक कि उसका आभास होता है परन्तु जब ब्रह्म नाम प्राप्त हो जाता है तब यह मिथ्या आभास जगत् पर स्वप्न अनुभवा के समान विलीन हो जाता है। पर जगत् के इस मिथ्या अनुभव से भी तथा श्रुतियाँ से सत्य ब्रह्म नाम प्राप्त किया जा सकता है क्योंकि मिथ्या मय से सत्य मृत्यु घटित हो सकती है। साधारण अनुभव का व्यावहारिक जगत् तभी तक अस्तित्व रखता है जब तक कि आत्मन् की ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य की अनुभूति नहीं की जाती, पर जब एक बार यह अनुभूति हाँ जाती है तब जगत् का मिथ्या आभास विलीन हो जाता है। कारण एव काय का तादात्म्य इस तथ्य से भी दृष्टिगोचर होता है कि जब उपादान कारण (यथा मृत्तिका) अस्तित्व में होता है तभी काय (यथा घट) अस्तित्व में रहता है। २ १ १८ में सत्कायवाद के पक्ष में कई अर्थ युक्तियाँ दी गई हैं। कि तु मध्व इस अधिकरण की एक भिन्न प्रकार से व्याख्या करते हैं। ब्रह्म स्वयं ही स्वतन्त्र उपकरणों अथवा अर्थ उपसाधना की सहायता के बिना जगत् की सृष्टि करता है क्योंकि समस्त उपसाधन एव उपकरण अपनी शक्ति के लिये उस पर निर्भर करते हैं। शक्ति की व्याख्या के विरोध में युक्ति देते हुए व्यासतीय कहते हैं कि मिथ्या जगत् का ब्रह्मन् के साथ अभेद स्थापित नहीं किया जा सकता (अनतस्य विश्वस्य सत्य ब्रह्माभेदायोगान्)। इससे अतिरिक्त अभेद उस अर्थ में नहीं लिया जा सकता जिस अर्थ में उस भामती लेती है अर्थात्, अभेद के अर्थ में नहीं बरन् केवल 'भेदाभाव' के अर्थ में, क्योंकि 'भेदाभाव' और अभेद एक ही वस्तु है (भेदाभावे अभेदधनूयात्)। साथ ही, यदि कोई 'भेद' नहीं है तो एक को सत्य तथा दूसरे का अमृत नहीं कहा जा सकता (भेदाभाव सत्यानन्त यवस्थायोगाच्च)। इसलिये भेद और अभेद दोनों को स्वीकार करना ही उचित होगा। यह नहीं कहा जा सकता कि 'अन्यत्वं' और ब्रह्मन् पर आरोपण एक ही हैं (ब्रह्मण्यारोपितत्वम्)। इन सब युक्तियों के द्वारा व्यासतीय यह कहना चाहते हैं कि यदि उपनिषद् ब्रह्मन् और जगत् के अभेद की घोषणा करते भी हैं तो ऐसा अभेद न केवल शक्ति के स्वीकृत मत के विरोध में जाता है कि जगत् मिथ्या एव असत्य है अतएव ब्रह्मन् के साथ उसका अभेद स्थापित नहीं किया जा सकता अपितु उनकी यह व्याख्या भी अस्वीकार्य है कि 'अभेद का अर्थ है मिथ्या आरोप' क्योंकि कोई भी यह नहीं समझता कि युक्ति का उस पर आरोपित मिथ्या रजत से अर्थ है। यह मानने का कोई अधिकार नहीं है कि अधिष्ठान के नाम में अनिर्वायत आरोपित वस्तु का नाम भी समाविष्ट होता है अतएव पूर्वोक्त का पदचातुक्त का तत्त्व नहीं माना जा सकता तथा मृत्तिका के नाम से घट आदि के नाम में उसके घट के रूप

म आकार के ज्ञान का समावेश होता है।^१ जयतीर्थ अपनी 'याय सुधा' में इस अधिकरण में मध्व सम्प्रदाय के कारणता के सिद्धांत का भेदाभेद सिद्धांत के रूप में प्रतिपादन करते हैं, जिसके अनुसार काय का एक प्रकार से कारण के साथ अभेद है तथा अय प्रकार से भेद है। इस प्रकार यह सिद्धांत दोनों अतिया का विरोध करता है— 'याय म प्रतिपादित कारण एव काय का पूरा भेद तथा शकर अथवा साख्य द्वारा प्रतिपादित कारण एव काय का पूरा भेद तथा शकर अथवा साख्य द्वारा प्रतिपादित उनका पूरा अभेद। वे यह तक देते हैं कि यदि काय का पूरा अस्तित्व एव कारण के साथ अभेद होता तो उस (कारण) का भी अपने कारण में पूरा अस्तित्व होगा और इस प्रकार यह भ्रम तबतक चलता रहेगा जबतक कि हम मूल कारण पर नहीं पहुँच जाते। अब, चूँकि मूल कारण की कभी उत्पत्ति नहीं होती अथवा विनाश नहीं होता, अतः पट, घट आदि साधारण वस्तुओं की भी कभी उत्पत्ति अथवा विनाश नहीं हो सकता था तथा आत्मन् जैसी नित्य सत्ताओं में और घट जैसी अनित्य सत्ताओं में कोई अंतर नहीं हो सकता था एव कारणता-सम्बन्धी व्यापार भी निरर्थक होते। इसके अतिरिक्त, यदि काय (यथा पट) का कारण (यथा तनु) में पूरा अस्तित्व हो तो वह दृष्टिगोचर होना चाहिये। यदि किसी दृष्टिगोचर न होने वाली वस्तु का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है तो खर विपाण का अस्तित्व भी स्वीकार करना पड़ेगा। यदि काय (यथा पट) का पूरा अस्तित्व होता तो उसको अभी उत्पन्न नहीं किया जा सकता था पुनः, काय का कारण से बहुत भेद होता है क्योंकि काय के नष्ट होने पर भी कारण शेष रहता है कारण अनेक होते हैं, पर काय एक होता है तथा दोनों की उपयोगिता आभास आदि में भी बहुत अंतर होता है। कभी कभी यह आग्रह किया जाता है कि काय की उत्पत्ति का अर्थ उसकी अभिव्यक्ति (व्यक्ति) है और उसके विनाश का अर्थ उसकी अ-व्यक्ति है। तब इस 'व्यक्ति एव अव्यक्ति' का अर्थ होगा प्रत्यक्षीकरण (अनुपलब्धि) और अप्रत्यक्षीकरण (अनुपलब्धि)। इसका तात्पर्य यह होगा कि जो वस्तु एक समय विशेष में प्रत्यक्ष की जाती है वह उसी समय उत्पन्न की जाती है। यदि काय का पूरा अस्तित्व था तो उसका उस समय प्रत्यक्ष क्यों नहीं किया गया था? यदि प्रत्येक वस्तु की उत्पत्ति का आभास होने पर उसका अस्तित्व अनिश्चय हो तो उस दशा में यह पूछा जा सकता है कि क्या काय के आभास से पूरा उसकी अभिव्यक्ति का भी अस्तित्व था? यदि हाँ तो वह उस समय दृष्टिगोचर हानी चाहिये थी, यदि उस अभिव्यक्ति के लिये भी अ-य अभिव्यक्ति की आवश्यकता पड़ती है तथा उसके लिये अ-य की, तो अनवस्था दोष हो जाता है। जयतीर्थ द्वारा माय कारणता के प्रत्यय का दृष्टिकोण यह है कि यदि उत्पत्ति के कारण का अस्तित्व

^१ मृतत्वानानेऽपि तत्संस्थान विशेषत्व रूप घटत्वा ज्ञानेन घटस्तत्त्वतो न जाता इति व्यवहारान् । — तात्पर्य चन्द्रिका' पृ० ८७६ ।

है ता उत्पत्ति होती है और यदि विनाश के यथेष्ट कारण का अस्तित्व है ता उत्पत्ति हाती है तथा यदि विनाश के यथेष्ट कारण का अस्तित्व है ता विनाश हाता है । एक 'खर विपाण की उत्पत्ति नहा होती है क्याकि उसकी उत्पत्ति का यथेष्ट कारण नही है तथा आत्मन् का विनाश नही हाता क्याकि उसका विनाश का भी यथेष्ट कारण नही है ।'

शकर का सातवा अधिकरण (सूत्र २१ २३) इस आपत्ति का उत्तर इस प्रकार देता है कि यदि ब्रह्मन् और 'जीव मे अभेद है तो यह बात विचित्र है कि ब्रह्मन् स्वय को जरा मरण आदि के वशीभूत करे अथवा स्वय को इस शरीर क बारागृह मे बन्दी बनाय । इस आपत्ति के उत्तर म यह निर्देश किया गया है कि स्रष्टा और जीव एक समान नही हैं क्याकि पश्चादुक्त अज्ञान के कारण केवल सौपाधिक अस्तित्व का प्रति निधित्व करते है अत एक ही ब्रह्मन् के अस्तित्व के दा रूप है—ब्रह्मन् एव 'जीव । मध्व क अनुसार इस अधिकरण का अभिप्राय ईश्वर के अष्ट होने के पक्ष मे तथा स्वय जीवा का स्रष्टा मानने वाल मत के विपक्ष म विवेचन का उपक्रम करना है । उनके अनुसार यह अधिकरण 'सूत्रा २१ २६ स निर्मित हैं किंतु शकर के अनुसार वह सूत्रा २४ व २५ से निर्मित है जिनका उनके मत म यह अर्थ है कि विविध शक्तियों के अस्तित्व क कारण यह सम्भव है कि एक ब्रह्मन् से अनकात्मक स्रष्टि उत्पन्न हा । पुन शकर के अनुसार 'सूत्र २६ २८ से नवें अधिकरण का निर्माण होता है जिसका आशय यह स्थापित करता है कि शरीर रहित ब्रह्मन् म इस जगत की उत्पत्ति सम्भव है । मध्व के लिये आठवाँ अधिकरण उनकी गणना के अनुसार २८ वें 'सूत्र से आरम्भ होता है और ३२ वें तक विस्तृत । मध्व के अनुसार इस अधिकरण का उद्देश्य विष्णु के सब स्रष्टात्न के विरोध मे दी गई युक्तियों का खण्डन करना है । इस प्रकार वह इस आपत्ति का खण्डन करता है कि यदि ब्रह्मन् बिना किसी उपकरण के स्रष्टि रचना करता तो एक तिनके आदि की रचना म उसका सम्पूर्ण अस्तित्व अतग्रस्त हा जाता । ईश्वर मे विविध प्रकार की शक्तिया होन के कारण सब कुछ सम्भव है । शकर के अनुसार 'सूत्र' ३० ३१ से दसवा अधिकरण बनता है और क यह स्थापित करते है कि ब्रह्मन् म सब शक्तिया है तथा वह इन्द्रिया की महायता के बिना प्रत्येक काय को सम्पन्न कर सकता है । 'सूत्रा' ३३ व ३४ (शकर की गणना के अनुसार ३२ और ३३) से एक नवीन अधिकरण बनता है जा यह स्थापित करता है कि यद्यपि उसकी (ब्रह्मन् की) समस्त कामनाए पूर्य हैं तथापि वह सब प्राणिया क कल्याण के हेतु केवल लीला ही लीला म इस जगत की स्रष्टि करता है । इस अधिकरण की शकर द्वारा दी गई

' यस्य च विनाश कारण विद्यत तत् सदापि निरन्तरं, न च खर विपाण जन्मनि आत्म विनाशे वा कारणमस्ति इति तयोजनन विनाशाभाव ।

व्याख्या का आशय भी यही है। 'सूत्र ३४ ३६ से निमित्त दसवाँ अधिकरण यह स्थापित करता है कि ईश्वर द्वारा मानवा का प्रदान किये गए पुरस्कार एवं दण्ड मानवा के सद्गुणा एवं पापा के अनुसार ईश्वर द्वारा नियमित किये जाते हैं तथा वह ऐसा अपनी इच्छा से स्वयं को 'याप के सिद्धांत' में टूट बनाये रखने के लिये करता है, अतएव वह किसी प्रकार से अपने कार्यों में मानवी 'बर्तों' द्वारा नियंत्रित नहीं कहा जा सकता, और न वह किसी के प्रति पक्षपात अथवा श्रृंखला के लिये दायी ठहराया जा सकता है। शंकर द्वारा दी गई इस अधिकरण की व्याख्या का भी यही आशय है। प्रस्तुत अध्याय इस तथ्य के कथन से समाप्त होता है कि विष्णु सब सद्गुणा से पूण (सदा प्राप्त सब सद्गुणम्) होने के कारण सबथा अधिक्षेपातीत है।

द्वितीय भाग के द्वितीय अध्याय में, जो भारतीय चिंतन के अथ सम्प्रदाया के मता के खण्डन के लिये प्रयुक्त हुआ है मध्व और शंकर बहुत सीमा तक सहमत हैं। केवल वारहवें अधिकरण के सम्बन्ध में कोई यथायथ मतभेद उत्पन्न होता है, जिसकी शंकर भागवत सम्प्रदाय के मता के खण्डन के रूप में व्याख्या करते हैं। मध्व और उनके अनुयायी 'पंचरात्र' की प्रामाणिकता को 'यायाचित' ठहराने का प्रयास करते हैं तथा तदनुसार दस अधिकरण की व्याख्या करते हैं, पर शंकर उसकी भागवत सम्प्रदाय के खण्डन के रूप में व्याख्या करते हैं।

द्वितीय भाग का तीसरा अध्याय एक ऐसे अधिकरण से प्रारम्भ होता है जिसमें आकाश की उत्पत्ति की सम्भावना के सम्बन्ध में विवेचन प्रारम्भ किया गया है क्योंकि इस विषय पर उपनिषद् पाठों के दो विरोधी समूह उपलब्ध हैं। मध्व के अनुयायी दो प्रकार के 'आकाश' में विभेद करते हैं 'विशुद्ध' 'तूय' के रूप में 'आकाश' तथा तत्त्व के रूप में 'आकाश' उनके अनुसार उपनिषद् पाठों में केवल पश्चाद्भुक्त की ही उत्पत्ति का उल्लेख है, पर पूर्वोक्त का नित्य के रूप में वर्णन किया गया है। दूसरे, तीसरे, चौथे पाँचवें एवं छठे अधिकरणों का सम्बन्ध वायु, सन् अथवा ब्रह्मन् अग्नि एवं पृथ्वी की उत्पत्ति से है तथा यह माना गया है कि केवल ब्रह्मन् ही उत्पत्ति रहित है और अथ प्रत्येक वस्तु उससे उत्पन्न हुई है। ये अधिकरण मध्व और शंकर में प्रायः एक समान ही हैं। सातवाँ अधिकरण मध्व के अनुसार यह स्थापित करता है कि विष्णु न केवल जगत का स्रष्टा है वरन् उसका सहारक भी है। किन्तु शंकर के अनुसार इस अधिकरण का कथन यह है कि तत्त्वों की 'त्रिमिक' उत्पत्ति स्वयं उनकी उत्पादन शक्ति के कारण नहीं होती, बल्कि स्वयं ईश्वर की उत्पादन शक्ति के कारण होती है। आठवाँ अधिकरण यह मानता है कि तत्त्वों का विनाश जिस क्रम से उनकी उत्पत्ति हुई थी उससे प्रतिलोम क्रम में घटित होता है। मध्व इस अधिकरण का यही अर्थ स्वीकार करते हैं। नववाँ अधिकरण मध्व के अनुसार यह विवेचन करता है कि क्या यह सत्य है कि विनाश के सब उदाहरण उनकी उत्पत्ति के प्रतिलोम क्रम में

घटित होने चाहियें तथा इसका स्वीकारात्मक निराण दिया जाता है एक यह आपत्ति कि चूकि विज्ञान की उत्पत्ति 'मनस' से होती है और फिर भी पञ्चादुक्त का विनाश पहले होता है, इसलिये इन दोनों का अपवाद मानना चाहिये सही नहीं है, क्याकि वास्तव में विज्ञान की उत्पत्ति 'मनस' से नहीं होती। 'मनस' के पदार्थ और अतः कारण के रूप में दो अर्थ होते हैं तथा 'विज्ञान' शब्द के अर्थ भी 'पदार्थ' एवं 'अवबाध' हाते हैं। जहाँ 'विज्ञान' की 'मनस' से उत्पत्ति बताई गई है वहाँ उसका केवल सामान्य ढग से 'अवबाध' के अर्थ में प्रयोग किया गया है जिसकी 'मालोचन' से उत्पत्ति होती है किन्तु शंकर अपनी व्याख्या में इस अधिकरण को केवल १६ वें 'सूत्र' से निर्मित मानते हैं (अर्थात् मध्व इस अधिकरण में १५ वें और १६ वें 'सूत्रों' का समावेश करते हैं) और कहते हैं कि इन्द्रिय शक्तियाँ की उत्पत्ति से तत्त्वा के उत्पत्ति तत्र म कोई बाधा उपस्थित नहीं होती। मध्व के दसवें अधिकरण अर्थात् १७ वें 'सूत्र' के अनुसार यह माना गया है कि विष्णु का कोई विनाश सम्भव नहीं है। शंकर के अनुसार यह अधिकरण अर्थात् १६ वा 'सूत्र' यह स्थापित करता है कि जन्म एवं मृत्यु का कथन केवल शरीर के लिये किया जा सकता है आत्मन् के लिये नहीं। ग्यारहवें अधिकरण (शंकर के अनुसार १७ वा 'सूत्र') का अर्थ यही है कि 'जीव का जन्म केवल एक विशेष अर्थ में ही सत्य है क्योंकि वस्तुतः जीव का न जन्म होता है और न मरण होता है। १८ वें और १९ वें सूत्रों से निर्मित ग्यारहवा अधिकरण मध्व के अनुसार यह मत प्रस्तुत करता है कि सभी जीवों की उत्पत्ति ईश्वर से हुई है। मध्व के अनुसार बारहवा अधिकरण ('सूत्र २०-२७) जीवों के माप का विवेचन करता है। उनके अनुसार इस अधिकरण के मत में जीव आकार में परमाणु-वीय है और सबव्यापि नहीं है। एक स्थान में रहकर भी वह सम्पूर्ण शरीर को अनुप्राणित कर सकता है ठीक उसी प्रकार जैसे एक दीपक अपने गुण प्रकाश के द्वारा एक कमरे को प्रकाशित कर सकता है, क्योंकि एक द्रव्य अपने गुण के कारण परिव्याप्त हो सकता है।' मध्व के अनुसार तेरहवा अधिकरण (२७ वा 'सूत्र') जीवों की अनेकता का कथन करता है। चौदहवा अधिकरण (सूत्र २८-२९) यह प्रदर्शित करता है कि ब्रह्मन् और 'जीव' में भेद है। मध्व का पंद्रहवा अधिकरण यह बताता है कि यद्यपि जीव ईश्वर से उत्पन्न होते हैं तथापि उनका विनाश नहीं होता। जीव ब्रह्मन् के प्रतिबिम्ब के सदृश हैं अतएव वे तब तक स्थित रहने चाहियें जब तक ब्रह्मन् स्थित है और इसलिये वे नित्य होने चाहियें। जिन 'उपाधियों' के द्वारा ये प्रतिबिम्ब सम्भव होते हैं वे दो प्रकार की होती हैं, 'बाह्य' तथा स्वरूप। 'बाह्य' उपाधि का

* जीवत्वीय द्वारा यहाँ प्रकाश के स्वरूप के सम्बन्ध में एक विवाद खड़ा किया जाता है और यह निश्चय किया जाता है कि प्रकाश एक गुण के स्वरूप का है न कि द्रव्य के स्वरूप का।

विनाश हो जाता है, किन्तु स्वरूप उपाधि का नाश नहीं होता ।^१ इस प्रकार जीवों का ब्रह्मन् से एक साथ ही ऐक्य भी है और भिन्नता भी है, वे अपने अस्तित्व के लिये ईश्वर पर निर्भर करते हैं तथा स्वरूप में उससे समान हैं । सौतहवा अधिक्करण जीवों के चित्त एव विमुक्त भ्रान्त स्वरूप की स्थापना करने का प्रयास करता है, किन्तु वे गुण केवल मोक्ष की अवस्था में ही ईश्वर के प्रसाद से अपनी पूर्णता में अभिव्यक्त होते हैं तथा हमारी साधारण अवस्थाओं में वे माना 'अविद्या' से आच्छादित रहते हैं ।^२ सत्रहवा अधिक्करण जीवों के काय की स्वतन्त्रता एव ईश्वर के चरम कर्तृत्व में सामञ्जस्य स्थापित करने का प्रयत्न करता है । ईश्वर ही 'जीवों से उनके पूर्व 'कर्मों' के अनुसार काय करता है, जो 'अनादि है । अतः यद्यपि ईश्वर ही सब जीवों से उनके समस्त काय करता है तथापि वह अपने निर्देशन में उनके पूर्व 'कर्मों' से संचालित होता है । अठारहवा अधिक्करण यह स्थापित करने का प्रयास करता है कि यद्यपि 'जीव' ईश्वर के अंश हैं तथापि वे उसी अंश में अंश नहीं हैं जिस अंश में अश-अवतार, मत्स्य अवतार आदि हैं क्योंकि जहाँ पश्चादुक्त 'स्वरूपाश' हैं वहाँ पूर्वोक्त स्वरूपाश नहीं हैं (जीवानामस्वरूपाशत्वम्), क्योंकि यद्यपि वे अंश हैं तथापि ईश्वर से भिन्न हैं । उन्नीसवा अधिक्करण यह कहता है कि 'जीव' ईश्वर के प्रतिविम्ब मात्र हैं ।

पर शंकर के मत में इन 'सूत्रों' से सवथा भिन्न व्याख्याओं की प्राप्ति होती है । इस प्रकार बारहवा अधिक्करण (सूत्र १८) यह कथन करता है कि सुषुप्ति में भी चतय होता है तथा उस अवस्था में ज्ञान का अभाव इस कारण से होता है कि उसमें कोई ऐसा विषय नहीं होता जिसका ज्ञान प्राप्त किया जा सके (विषयाभावाद् इयम् अचतयमानता न चतयमावात्) । तेरहवा अधिक्करण (सूत्र १९-३२) उनके मतानुसार इस प्रश्न का विवेचन करता है कि क्या उन पाठों को देखते हुए जिनमें आत्मन् के पलायन का कथन किया गया है हमें आत्मन् का परमाण्वीय मानना चाहिये अथवा क्या उसे सव-यापक मानना चाहिये ? तथा वे आत्मन् के सव व्यापकत्व के पक्ष में निराय लेते हैं क्योंकि उसका ब्रह्मन् से तादात्म्य है । चौदहवा अधिक्करण (सूत्र ३३-३६) मनस इन्द्रिया आदि के सम्भाव्य वृत्त पर विचार करने के उपरान्त उसको अस्वीकृत करता है तथा आत्मन् के कर्तृत्व के पक्ष में निराय लेता है और यह मानता

^१ जीवोपाधिद्विधा प्रोक्त स्वरूप बाह्यव च,

वाह्योपाधिलय याति मुक्तावयस्य तु स्थिति । -'तत्त्व प्रकाशिका पृ० ११६ ।

^२ एव जीव-स्वरूपत्वेन मुक्ते पूर्वमपि सतो नानान-देन ईश्वर प्रसादे नामिव्यक्ति निमित्तान् भ्रान्दी भवति प्रागभिव्यक्तत्वनानुभवाभावप्रसगात् ।

है कि 'बुद्धि' एव इन्द्रियां केवल उपकरण एव उपसाधन हैं। फिर भी पन्द्रहवें अधिकरण ('सूत्र' ४०) में शर आत्मन् के इस वृत्त्व को यथाय नहीं बरन् ज्ञानेन्द्रियो बुद्धि आदि की उपाधिया की उपस्थिति में मिथ्या स्थापित करने का प्रयास करते हैं (उपाधि धर्माध्यासेनव आत्मन वृत्त्व न स्वामाविषम्)। सोलहवें अधिकरण ('सूत्र' ४१-४२) में शर इस तथ्य को स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं कि ईश्वर व्यक्तियों का उनके पूर्व वर के अनुसार अपने वार्यों को करने में सहायता प्रदान करता है। सत्रहवा अधिकरण (सूत्र ४३-४३) शर की व्याख्यानुसार इस मत का कथन करता है कि जीवा के परस्पर भेद और जीवा एव ब्रह्मन् के भेद को केवल प्रतिबिम्ब अवकाशिक परिसीमाभा आदि के सादृश्य के आधार पर ही समझा जा सकता है क्योंकि यथाय में वे एक ही हैं तथा केवल सीमाकारक उपाधिया की उपस्थिति के द्वारा ही उनमें भेद का आभास होता है।

चतुर्थ अध्याय के प्रथम भाग का पहला अधिकरण शर एव मध्य दोनों के अनुसार ब्रह्मन् से 'प्राणो के उद्गम का वरण करता है।' मध्य का दूसरा अधिकरण जिसमें शर के पाठ के तीसरे 'सूत्र का समावेश होता है ब्रह्मन् से 'मनस की उत्पत्ति का विवरण देता है। चौथा 'सूत्र जिससे मध्य के तीसरे अधिकरण का निर्माण होता है यह मानता है कि 'वाक' भी ब्रह्मन् से उत्पन्न होती है यद्यपि जब 'वाक का प्रयोग वेदा के लिये किया जाता है तब हम उसकी नित्यता का कथन सुनते हैं। पाचवें और छठे सूत्र जिनसे चौथा अधिकरण निर्मित होता है प्राण की सख्या के सम्बन्ध में विभिन्न पाठा के आशय का विवेचन करते हैं तथा यह मानते हैं कि वे सख्या में वारह हैं। सातवें सूत्र से निर्मित मध्य का पाचवा अधिकरण इस मत का कथन करता है कि प्राण स्वरूप परमाण्वीय है और सव-यापक नहीं हैं, अतएव उनके ब्रह्मन् से उत्पन्न होने के विचार के प्रति कोई आपत्ति नहीं हो सकती। छठे अधिकरण को निर्मित करने वाले 'सूत्र' ८ और ९ ब्रह्मन् से प्राणों की उत्पत्ति का प्रदान करते हैं। सातवें अधिकरण को निर्मित करने वाले 'सूत्र १० और ११ यह प्रदर्शित करते हैं कि 'मुख्य प्राण भी अपनी उत्पत्ति एव स्थिति के लिये ब्रह्मन् पर निर्भर करते हैं। १२वें 'सूत्र से निर्मित आठवें अधिकरण में यह माना गया है कि मुख्य प्राण की 'वृत्तियां सेवकी के समान हैं, अत उनके व्यापार में वास्तव में ब्रह्मन् से व्युत्पन्न होते हैं। १३वें सूत्र से निर्मित नवा अधिकरण प्राणों के परमाण्वीय स्वरूप के लिये दिये गये पाठगत प्रमाणों की पुनरावृत्ति करता है। सूत्रा १४ १५ से निर्मित दसवा अधिकरण इस मत का कथन करता है कि इन्द्रिया ब्रह्मन् के उपकरण हैं यद्यपि एक

* यह अधिकरण शर के अनुसार केवल 'चार सूत्रों से निर्मित है, और मध्य के अनुसार प्रथम तीन 'सूत्रों से। इनमें से तीसरा 'सूत्र' (प्रतिज्ञानुपरोधान्च) शर द्वारा दिये गये 'ब्रह्म-सूत्रों के पाठ में अनुपस्थित है।

दूरस्थ ढग से वे 'जीव' के भी उपकरण मानी जा सकती हैं। १७वें से १९वें सूत्रों द्वारा निर्मित ग्यारहवा अधिकरण इस मत का कथन करता है कि तरहवें अथवा मुख्य प्राण' के अतिरिक्त अन्य सब बारह प्राण' इन्द्रियाँ ही हैं। इनमें तथा 'मुख्य प्राण' में अन्तर यह है कि इन अन्य प्राणों का कार्य यद्यपि मुख्यतया ब्रह्मज्ञान पर निर्भर करता है तथापि वह 'जीव' के प्रयत्न की भी अपक्षा रखता है (ईश्वर परवशा हि इन्द्रियाणां प्रवृत्तिर् जीव प्रयत्नापेक्षैव), किन्तु मुख्य प्राण का व्यापार किसी भी प्रकार से जीवों के प्रयत्न की अपक्षा नहीं रखता (मुख्यप्राणस्य प्रवृत्तिर न पुरुष प्रयत्नापक्षया। बारहवा अधिकरण (२०वा 'सूत्र') यह प्रदर्शित करता है कि हमारे सब शरीरों की व्युत्पत्ति भी ब्रह्मज्ञान से होती है। अन्तिम अधिकरण इस मत का प्रतिपादन करता है कि हमारे शरीर एक तत्व से नहीं बल्कि पाच तत्वों से निर्मित हैं।

परन्तु शंकर के अनुसार इस अध्याय को नौ अधिकरणों में विभक्त करना चाहिये जिसमें से प्रथम का विवरण पहले ही दिया जा चुका है। दूसरे अधिकरण सूत्र (५-६) का यह मत है कि इन्द्रियाँ ग्यारह हैं न कि सात, जैसा कि सात प्राणों की सादृश्यता के आधार पर कुछ विद्वान् मानते हैं। तीसरे अधिकरण (७वें 'सूत्र') का कथन है कि इन्द्रियाँ सब-व्यापक नहीं हैं, जैसा कि सांख्य के अनुयायी मानते हैं, किन्तु परमाणविक स्वरूप की हैं। चौथे अधिकरण (८वें सूत्र) का कथन है कि अन्य किसी भी 'प्राण' की भाँति मुख्य प्राण' ब्रह्मज्ञान का विकार है। पाँचवें अधिकरण (सूत्र ९-१२) का कथन है कि 'प्राण' केवल वायु' नहीं है बल्कि उसका पाच प्रकार का आत्मगत विकार है और उसके सामान्य कार्य व्यापार की व्याख्या पृथक् पृथक् 'प्राणों' के व्यक्तिगत कार्यों के उल्लेख द्वारा उचित रूप से बसे नहीं की जा सकती जैसे एक पिंजरे की गति की व्याख्या उसमें बन्द पक्षियों के सम्मिलित प्रयत्न के आधार पर की जा सकती है, क्योंकि प्राणों के कार्य किसी भी प्रकार से सम्मिलित प्रतीत नहीं होते। जिस प्रकार इच्छा, कल्पना आदि मनस की पाच अवस्थाएँ होती हैं, उसी प्रकार पाच 'प्राण' मुख्य प्राण के विकार मात्र हैं। छठे अधिकरण (१३वें सूत्र) का कथन है कि यह मुख्य 'प्राण' स्वरूप में परमाणविक है। सातवें अधिकरण ('सूत्र' १४-१६) का कथन है कि प्राणों के कार्य-व्यापार में उनकी अक्षयता नतिपय देवताओं द्वारा की जाती है, और फिर भी वे जीवों के उपभोग के लिये ही होते हैं। आठवें अधिकरण (सूत्र' १७-१९) का कथन है कि इन्द्रियाँ (कर्मेन्द्रियाँ एवं ज्ञानेन्द्रियाँ) मुख्य 'प्राण' के विभिन्न तत्वों 'तत्वा'तर' हैं। नवें अधिकरण (सूत्र २०-२२) का कथन है कि जीव स्रष्टा नहीं है स्रष्टा तो ईश्वर ही है।

मध्व-दर्शन की एक व्यापक समीक्षा

तत्त्व-मीमांसा

मध्व का दशन इन सभी धारणाओं को स्वीकार करता है अर्थात् द्रव्य, गुण, कम सामान्य, विशेष, विशिष्ट अग्नी, शक्ति, सादृश्य और अभाव।^१ 'द्रव्य की परिभाषा उपादान कारण' के रूप में की जाती है।^२ एक द्रव्य परिणाम एव 'अभिव्यक्ति अथवा इन दोनों की दृष्टि से उपादान कारण होता है। इस प्रकार जगत तो परिणाम के अधीन है, जबकि ईश्वर अथवा जीवा की केवल अभिव्यक्ति हो सकती है अथवा वे ज्ञात किये जा सकते हैं, किंतु उनका कोई परिणामी परिवर्तन नहीं हो सकता, फिर अविद्या के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि उसके परिणामी परिवर्तन भी होते हैं और वह अभिव्यक्ति का विषय भी बनती हैं। द्रव्य बीस बहे

^१ 'तत्त्व सख्यान् (पृ० १०) में कहा गया है कि 'तत्त्व' दो प्रकार का होता है, 'स्वतन्त्र' और 'अस्वतन्त्र', अन्तर्गत 'भाष्य' में कहा गया है कि 'पदार्थ चार हाते है, अर्थात् ईश्वर, प्रकृति, 'जीव,' और 'जड

ईश्वर प्रकृतिजीवा जड चेति चतुष्टयम्

पदार्थानां सन्निधानात् तत्रेषां विष्णुरुच्यते ।

किंतु मध्व दशन का वर्तमान विभाजन जिसमें दस पदार्थ स्वीकार किये गये है इसलिये किया गया है कि विशेषिक एव अर्थ मतों ने इसी प्रकार के विभाजन एव वर्गीकरण का प्रयोग किया है।

^२ 'द्रव्य की एक अर्थ परिभाषा भी दी गई है जब 'भागवत तात्पर्य' के द्वितीय खण्ड में उसे एक प्रतियोगिता की दौड़ के विषय के रूप में परिभाषित किया गया है तथा उसका उल्लेख मध्व सिद्धांत सार में भी किया गया है। इस प्रकार यह कहा गया है 'द्रव्य तु द्रवण प्राप्य द्वयोर्विवदमानयो पूव वेगाभिसम्बन्धादावाशस्तु प्रदेशत ।

किंतु इस परिभाषा की आगे विस्तृत व्याख्या नहीं की गई प्रतीत होती है। इस काल्पनिक व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ में कोई दार्शनिक भावाय दूटना-कदापि पाय-सगत नहीं है।

जाते हैं, अर्थात्, परमात्मन्, लक्ष्मी, जीव, अख्याकृतकाश, प्रकृति, तीन गुण, महत्, अहकार, बुद्धि, मनस, इन्द्रिय, भूत, मान अविद्या, वण अघकार, वासना, काल एव प्रतिबिम्ब ।

मध्व के गुण स्वरूप म वैसे ही हैं जसेकि वैश्विपिको के गुण किन्तु उनमे शम कृपा तितिक्षा, चल, भय लज्जा, गाम्भीय, सौन्दर्य, शौर्य, श्रौदाय आदि मानसिक गुणो का समावेश अपरिहाय माना गया है, अतएव गुणा मे न केवल सहतिवादी साख्य के चौबीस गुणा का समावेश हाता है वरन् अनेक अत्र्य गुणो का भी ।

'कर्म' वे हैं जो प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से 'पुण्य' अथवा 'पाप' की ओर ले जाते हैं । कोई भी कम नतिक दृष्टि से पूरुत उदासीन नहीं होते, ऊध्वमुखी गति आदि जिन कर्मों को हम उदासीन कर्म' मान सकते हैं वे भी अप्रत्यक्ष रूप से पुण्य अथवा पाप के कारण होते हैं । कर्मों' का सामान्यत तीन वर्गों मे विभाजन किया जाता है— विहित अर्थात् शास्त्र द्वारा व्यादिष्ट, निषिद्ध, अर्थात् उसके द्वारा वर्जित तथा 'उदासीन' अर्थात् उसके द्वारा अनवेक्षित । पश्चादुक्त कम परिष्पद' स्वरूप के होते हैं तथा परिष्पद केवल पाच प्रकार का ही नहीं होता जैसाकि वैश्वेपिक मानते हैं, अपितु अनेक अत्र्य प्रकार का भी होता है ।^१ ईश्वर मे विद्यमान सृष्टि, प्रलय आदि के कम नित्य होते हैं और उसके स्वरूपभूत होते हैं (स्वरूपभूता), उसम सृष्टि और प्रलय के विरोधी कम स्थित रह सकते हैं, पर शत मह है कि जब एक व्यक्त रूप मे हो तत्र दूसरा अव्यक्त रूप से रहे ।^२ अनित्य वस्तुग्रा मे स्थित कम अनित्य होते हैं और इन्द्रियो द्वारा उनका अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जा सकता है ।

आगामी प्रश्न आता है 'जाति' अथवा सामान्य प्रत्यया के सम्बन्ध मे, जिह 'याय वैश्वेपिक एक आर नित्य मानते हैं । मध्व-सम्प्रदाय मे इनको केवल 'जीवा' के समान नित्य द्रव्या मे ही नित्य माना जाता है किन्तु अनित्य द्रव्या म उनको नागवान माना जाता है तथा जिन व्यक्तिया म वे स्थित होते हैं उन तक ही विगिष्ट रूप से परिसीमित माने जाते हैं । नागवान व्यक्तिया म ऐसे कोई जाति प्रत्यय नहीं

^१ यहाँ सहतिवादी वैश्वेपिक मत का बखान किया गया है जिसके अनुसार कम पाच प्रकार का होता है, यह माना गया है कि वह वैश्वेपिक मत जिसके अनुसार साधारण सरलरेखीय गति (गमन) से वृत्तीय गति (भ्रमण) अथवा अत्र्य प्रकार की गतिया की प्राप्ति की जा सकती है आपत्तिजनक है, क्योंकि वृत्तीय गति सरलरेखीय गति की उपजाति नहीं है अतएव 'कर्म' का पाच वर्गों म किया गया वैश्वेपिक वर्गीकरण भी अपर्याप्त माना गया है ।

^२ सृष्टि-काले सृष्टि किया व्यक्त्यात्मना वतते अथवा तु शक्त्यात्मना एव महार-क्रियापि ।

होते जो उन व्यक्तियों के नष्ट हो जाने के पश्चात् भी शेष रहते हैं। इस मत के विरोध में एक यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि स्थायी जाति प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार न किया जाय तो व्याप्ति का निरूपण करना असम्भव हो जायगा और फलतः अनुमान भी असम्भव होगा। मध्य की ओर से यह उत्तर दिया जाता है कि अनुमान सादृश्य के आधार पर सम्भव होता है तथा उसके लिये नित्य जाति प्रत्ययों की स्वीकृति आवश्यक नहीं है और यही बात शब्दों के अर्थ के निरूपण के सम्बन्ध में भी लागू होती है। जब कुछ विषयों को एक विशेष नाम से सम्बोधित किया जाता है तो उस नाम के द्वारा उन अर्थ वस्तुओं को भी संबोधित किया जा सकता है जो उस नाम से मूलतः सम्बोधित पूर्व विषयों से अत्यधिक साम्य रखती हैं।^१ 'जाति (सामान्य प्रत्यय) एवं 'उपाधि (सीमित करने वाली अवस्था) में भी यह अंतर बताया जाता है कि पश्चाद्गत तो वह है जो अपने निरूपण के लिये किसी अर्थ प्रमुख प्रत्यय के निरूपण पर निर्भर करती है जबकि पूर्वोक्त वह है जिसका निरूपण अपराध होता है तथा किसी अर्थ प्रत्यय के निरूपण पर निर्भर नहीं करता।^२ उदाहरणार्थ, गाय का सामान्य प्रत्यय (गात्व) तत्काल एवं अपरोक्ष रूप में ज्ञात किया जाता है किंतु 'प्रमेयत्व' का सामान्य प्रत्यय केवल उन वस्तुओं के पूर्व ज्ञान के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है जो प्रमा के विषय हैं। इसलिये प्रमेयत्व का सामान्य प्रत्यय 'उपाधि' कहा जाता है और पूर्वोक्त 'जाति' कहा जाता है। आगे यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि एक जाति के सब व्यक्तियों में एक ही समय में विद्यमान एक नित्य सामान्य प्रत्यय के विरोध में आपत्ति की जाय तो यही आपत्ति सादृश्य की स्वीकृति के विरोध में भी उठाई जा सकती है जो एक ही समय में अनेक व्यक्तियों में स्थित माना जाना चाहिये। इसके उत्तर में यह कहा गया है कि मध्य दशन में दो अथवा तीन व्यक्तियों के मध्य में सादृश्य का सम्बन्ध उस प्रकार से सम्बन्धित अनेक व्यक्तियों में एक समानतः स्थित माना जाता है किंतु उनमें से किसी एक व्यक्ति में पूरा स्थित नहीं माना जाता। जब दो अथवा तीन समरूप वस्तुओं के जाने वाले पदों का अस्तित्व होता है तब सादृश्य का सम्बन्ध एक द्वयकीय अथवा त्रयकीय सम्बन्ध के समान

^१ अनुगतं च विनापि सादृश्येन सबन्ध व्याप्त्यादिग्रहसम्भवात्तत्र घूम एतत्सदृशं च बह्वि-व्याप्य इत्येव श्रमेण व्याप्तिग्रह 'एकरूप धर्मों के आधार के बिना भी 'व्याप्ति का निरूपण सादृश्य के आधार पर सम्भव है यथा यह धूम्र है और उसके सदृश वस्तुएँ बह्वि से सम्बन्धित हैं, आदि।

—मध्य सिद्धांत सार पृ० ६।

^२ इतर निरूपणाधीन-निरूपणवत्त्वमुपाधि लक्षणम्' तथा 'अर्थ निरूपणाधीन निरूपणत्व जातित्वम्।

हाता है जो उन परस्पर आश्रित पदा के मध्य वतमान रहता है,^१ अतः अनेक पदों के मध्य का सादृश्य सम्बन्ध एक नहीं होता वरन् एक अथवा दूसरे पद के दृष्टिकोण के अनुसार अनेक हाता है। अ का व के साथ सादृश्य व का अ के साथ सादृश्य से भिन्न हाता है (भिन्नभिन्न सादृश्यम् इति सिद्धम्)।^१

अब हम मध्व सम्प्रदाय के विशेष' के सिद्धांत का लेते हैं। वह मानता है कि प्रत्येक द्रव्य उसमें पाए जाने वाले प्रत्येक गुण से सम्बन्धित असंख्य विधेयों से निर्मित होता है। इस प्रकार जब गुणा और उनके द्रव्यों के सम्बन्ध के प्रति प्रश्न उठा हाता है, यथा, घट से रंग आदि का सम्बन्ध, तब यदि कोई गुण द्रव्य से एक रूप होता तो उस गुण के विनाश का अर्थ होता द्रव्य का विनाश तथा द्रव्य एव गुण का निर्देश करने वाले शब्द पर्यायवाची होते किन्तु ऐसा नहीं है साथ ही साथ यह कठिनाई भी इसी भावना के आधार पर हल की जा सकती है कि प्रत्येक गुण के आश्रय के अनुरूप विनिष्ट विशेष' होते हैं। 'विधेय एव उनके द्रव्य के यथातथ सम्बन्ध के प्रति मतभेद हैं—बुद्ध के अनुसार उनका द्रव्य के साथ अभेद' होता है कुछ के अनुसार भेद हाता है और बुद्ध के मत में भेद और अभेद दोनों हाते हैं (भेदाभेद)। गुणों एव द्रव्य के सम्बन्ध के प्रति चाह कोई भी मत स्वीकार किया जाय विराय से बचने के लिये 'विशेष के सिद्धांत का स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य में जितने दृष्टिकोणों अथवा गुणों की व्याख्या करना अभीष्ट होता है उनके अनुरूप अगणित विशेष हाते हैं किन्तु प्रत्येक विशेष के लिये आग और विधेय नहीं होते क्योंकि ऐसा मानने से अनवस्था रूप उत्पन्न हा जायेगा। ईश्वर के विविध बाह्य गुणों की सतोपजनक व्याख्या करने के लिय उसमें निरय विशया की स्वीकार करना अनिवाय है। विमु निरय आकाश के साथ घट आदि सात विधियों के सयाग की सम्भावना की व्याख्या करने के लिय 'आकाश' में विशेषों के अस्तित्व को स्वीकार करना आवश्यक है।^२ उपयुक्त से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'विशेषों की स्वीकृति केवल उन अवस्थायों में आवश्यक होती है जहां दो सत्ताया यथा द्रव्य और गुण आदि के अभेद और भेद की व्याख्या अथवा सतोपजनक ढग से नहीं की जा सकती। इन अवस्थायों के लिये 'विशया का सिद्धांत कुछ एम कल्पित विशेषों अथवा अवयवों को प्रस्तावित करता है जिनके उल्लेख से सम्पूर्ण द्रव्य का उल्लेख किय विना गुण के सयाग की व्याख्या की जा सके। किन्तु यह बात परमाणुया में विशेष के अस्तित्व के

^१ एक निरूपितापराधीकरण-वृत्तित्वेन त्रि विश्रम-न्यायेन तत्स्वीकारान् प्रतिपादित्वानु योगित्वान्त्वित् । —वही पृ० ६ ।

^२ अता गगनादि विमु द्रव्यस्य घटादिना सयोग तदभावोभय निर्वाणको विधेयोऽन य गत्या स्वीकरणीय । —वही पृ० ६ ।

सम्बन्ध में लागू नहीं होती, क्योंकि परमाणुसूत्रों में अवयवों की सत्ता स्वीकार की जा सकती है तथा किसी विंगोप' की मायता के बिना भी उनके अर्थ परमाणुसूत्रों के साथ संयोग की सरलतापूर्वक व्याख्या की जा सकती है। किसी अर्थ वस्तु की तुलना में एक परमाणु लघुतम इकाई माना जा सकता है, किन्तु यह कोई कारण नहीं है कि वह स्वयं अपने अवयवों की अपेक्षा महत्तर स्वीकार नहीं किया जाना चाहिये। यदि परमाणुसूत्रों के अवयव नहीं होते तो उनका दसा और से परस्पर सगठन सम्भव नहीं होता।^१ इसलिये परमाणुसूत्रों में विंगोपों को स्वीकार करने वाले वैशेषिक मत का अस्वीकृत करना पड़ेगा। यहाँ यह स्मरण रखना समीचीन होगा कि वैशेषिकों के अनुसार एक ही भूत के परमाणुसूत्रों में तथा जीवों में भी ऐसे विंगोप अंतर होते हैं कि उनका योगिया द्वारा एक दूसरे से विभेदीकरण किया जा सकता है। स्वयं परमाणुसूत्रों में स्थित इन अतिम भेदों के कारण सम्प्रदाय के विचारक विंगोपों की सत्ता देते हैं। 'विशेष की यह अवधारणा और उसकी उपयोगिता मध्व सम्प्रदाय में पाई जाने वाली विंगोपों की अवधारणा से भिन्न है।'^२

याय वैशेषिक सम्प्रदाय में स्वीकृत 'समवाय का सम्बन्ध मध्व सम्प्रदाय द्वारा प्रायः उही कारणों से अस्वीकृत किया जाता है जिनके आधार पर 'ब्रह्म सूत्रों पर लिखित गणक भाष्य में उसको अस्वीकृत किया गया है। 'याय-वैशेषिकों का मत है कि काय में कारण की तथा द्रव्य में गुणों की अभिव्यक्ति स्पष्टतः एक सम्बन्ध के स्वरूप की होती है और चूँकि यह सम्बन्ध 'संयोग' का संबन्ध नहीं होता इसलिये वह एक पृथक् सम्बन्ध अर्थात् समवाय का सम्बन्ध माना चाहिये। किन्तु इसी प्रकार स्वयं समवाय' (यथा 'इह तत्तु पटसमवाय वाक्य में) भी किसी अर्थ वस्तु में किसी संबन्ध में स्थित प्रतीत हो सकता है अतएव उसको सम्बन्धित करने के लिये अर्थ सम्बन्धों की आवश्यकता पड़ सकती है। यदि ऐसे अर्थ सम्बन्धों की श्रेणी के बिना भी समवाय का सम्बन्ध उसी रूप में सम्बन्धित हो सकता है जिस रूप में एक गुण और द्रव्य सम्बन्धित होते हैं, तो उस प्रकार का सम्बन्ध अथवा 'विशिष्टता समवाय' के सब उद्देश्यों की पूर्ति कर सकता है। इस प्रकार हमें सम्बन्धित अथवा विंगोप' का गुण' एवं 'द्रव्य' तथा उनके परस्पर सम्बन्ध में पृथक्-पृथक् भिन्न पदार्थ के

^१ अथापक्षया परमाणुत्वेऽपि स्वावयवपक्षया महत्त्वोपपत्तं किं च परमाणोरवयवान् भोकारे तस्य दशदिग्बिसम्बन्धो न स्यात् । —मध्व सिद्धांत सार पृ० १० ।

^२ अस्मद् विंगोपानां यागिनां नित्येषु तुल्याङ्कितेषु गुणेषु क्रियेषु परमाणुषु मुक्तात्मसु च अर्थ निमित्तात्सम्भवाद्येभ्यो निमित्तेभ्यः प्रत्याधार वितादाख्योऽयं इति विलक्षणाय प्रत्यय-यावृत्तिं दशकाल विप्रकर्षे च परमाणौ स एवायमिति प्रत्ययनिदानं च भवति ते अर्थात् विंगोपः । —प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ३२१ २२ ।

रूप में स्वीकार करना पड़ता है ।^१ इसी कारण 'अशी' सम्बन्धा या अशी अथवा दाना से भिन्न एक पृथक् पदार्थ माना गया है ।

एक पृथक् पदार्थ के रूप में 'शक्ति चार प्रकार का अस्तित्व रखती है (१) ईश्वर में स्थित रहस्यमय अथवा अचिंत्य शक्ति' के रूप में, (२) 'कारण शक्ति' अथवा 'सहज शक्ति' जो स्वभावतः सब वस्तुओं में स्थित रहती है और जिसके द्वारा वे सब प्रकार के परिवर्तन को उत्पन्न कर सकती है, (३) किसी वस्तु में एक नवीन प्रक्रिया के द्वारा उत्पन्न की गई एक शक्ति जिसे 'आधेय शक्ति' कहा जाता है यथा, एक मूर्ति में प्रतिष्ठा' सम्बन्धी कमवाण्डीय प्रक्रियाओं द्वारा उत्पन्न की गई शक्ति और (४) शब्दों का महत्वपूर्ण शक्ति (पाद शक्ति) । अभाव तीन प्रकार के बताये गये हैं—(१) उत्पत्ति होने से पूर्व अभाव (प्रागभाव), (२) नष्ट होने के पश्चात् अभाव (ध्वसाभाव), (३) अयत्न के रूप अभाव में (अयोयाभाव), यथा, एक जगत् का एक घट में अभाव होता है और एक घट का एक जगत् में । अतः यह अभाव भेदा से एक रूप है जो सब वस्तुओं के स्वरूप मान जाते हैं ।^२ जब वस्तुओं का विनाश हो जाता है तब उनके भेदों का भी विनाश हो जाता है । किन्तु ईश्वर एवं जीवा जीव एवं जीव अजीव एवं अजीव अजीव एवं ईश्वर तथा अजीव एवं जीवा के मध्य पंच भेद सब नित्य होते हैं, क्योंकि नित्य वस्तुओं के भेद नित्य होते हैं और अनित्य वस्तुओं के भेद अनित्य होते हैं ।^३ चौथे प्रकार का अभाव, 'अत्यन्तभाव' वह अभाव है जो गण गण के समान असम्भव सत्ताओं में पाया जाता है ।

इस सम्प्रदाय में ईश्वर अथवा परमात्मन् अनन्त गुणों का पूरण माना जाता है । वह उत्पत्ति, स्थिति, प्रलय नियंत्रण ज्ञान, बन्धन, मोक्ष और आवृत्ति का कर्ता है । वह सबज्ञ है और सब गण अपने व्यापकतम एवं प्रमुख अर्थ में उसका ही उल्लेख करते हैं । वह समस्त भौतिक पदार्थों जीवों एवं प्रकृति से भिन्न है तथा उसका अतीत ज्ञान एवं ज्ञान-द से निर्मित है और पूरण स्वतन्त्र है यद्यपि उसके विविध रूप हो सकते

^१ विणिष्ट विगण विगण्य-तत्सम्बन्धातिरिक्तमवश्य अगोक्तव्यम् ।

— मध्व सिद्धान्त-सार' पृ० ११ ।

^२ भेदस्तु सब वस्तुना स्वरूप नजमन्त्रम् । —वही पृ० २० ।

^३ किन्तु जयतीर्थ अपनी 'याग सुधा १ ४ ६ (अधिकरण, पृ० २२०) में यह मानते हैं कि भेद (जैसे वे नित्य वस्तुओं में हैं अथवा अनित्य वस्तुओं में हैं) नित्य होते हैं । न च कदापि पदार्थानामयोय-तादात्म्यमस्ति इति अनित्यानामपि भेदा नित्येव इत्याहुः । पक्षनाम तीर्थ भी अपनी मन्-न्याय रत्नावली अथवा अनुश्यान्त्रान में इसी विषय पर ठीक यही मत रखते हैं (१ ८ ६) विनाशित्वाऽपि घटादेर पम-रूपा भेद पर वाद्यभ्युपगतघटत्वादि जातिवन्तित्वाऽभ्युपगतव्य ।'

हैं (यथा 'सामुदेव', 'प्रद्युम्' आदि म) तथापि उसके ऐसे सब रूप उसके ममस्त गुणों की पूरा अभि-यक्ति होते हैं ।

जीव स्वभावतः अज्ञान, दुःख, मय आदि दापा से मलिन होते हैं तथा वे रूपांतर के चक्र के बन्धीभूत होते हैं । वे मुख्यतः तीन प्रकार के होते हैं—अर्थात् वे जा 'भुक्ति योग्य' होते हैं, यथा, देवगण जैसे ब्रह्मा वासु आदि, अथवा नारद आदि जैसे ऋषि, पितृ अथवा अम्बरीष जैसे सम्राट अथवा अग्रगण्य मानव, ये अग्रगण्य जीव ईश्वर का मत् चित् आनंद एव आत्मन् के रूप में चिंतन करते हैं । केवल द्वितीय बग के जीव पुनर्जन्म के बन्धीभूत होते हैं और स्वर्ग के सुखा एव पृथ्वी एव नरक के दुःखों का उपभोग करते हैं । दानवा प्रेता आदि के समान जीवों का तृतीय बग होता है । इन जीवों में से प्रत्येक जीव अन्य प्रत्येक जीव से भिन्न होता है तथा मोक्ष में भी जीव अपने अपने पुण्या योग्यताओं इच्छाओं आदि में एक दूसरे से भिन्न होते हैं ।

अब हम अव्यक्त आकाश पर विचार करेंगे जो सृष्टि और प्रलय काल में एक रूप रहता है (अव्याकृत आकाशो दिग् रूप) । हा यह भूत के रूप में आकाश से भिन्न है जिसे 'भूताकाश' कहा गया है और जो तमस अहकार की उपज है तथा सीमित है । दिग् के रूप में आकाश सूक्ष्म एव नित्य है ।^१

मध्व सम्प्रदाय में प्रकृति को भी भौतिक जगत के उपादान-कारण के रूप में स्वीकार किया गया है ।^२ काल उसकी प्रत्यक्ष उपज है तथा अन्य सब वस्तुओं की उत्पत्ति उसके उन त्रिक परिवर्तनों के द्वारा होती है जो 'महत्' आदि पदार्थों से प्रारम्भ होता है । 'प्रकृति' को यहाँ एक 'द्रव्य'^३ के रूप में स्वीकार किया गया है और मध्व सम्प्रदाय में उसे 'माया' नामक ईश्वर की सत्चरी के रूप में माना गया है यद्यपि वह दोष युक्त 'जड' एव 'परिणामी' कही गई है तथापि वह ईश्वर के पूरा नियन्त्रण में होने के कारण उसकी इच्छा अथवा शक्ति मानी जा सकती है (हरेर इच्छा अथवा बलम्) । यह 'प्रकृति' जगत के लिये सब बन्धनों का कारण होती है (जग बन्धात्मिका) ।^४ सब प्राणियों के 'लिंग शरीर' इस 'प्रकृति' के उपादान से निर्मित होते हैं । वह तीन गुणों की भी जननी है (गुणत्रयाद्युपादान भूता) । यह माना जाता

^१ भूताकाशातिरिक्ताया देश काल परिच्छिन्नायास्तात्रिकाद्यभिमत दिशा एवास्माकम् व्यावृत्ताकाशत्वान् ।

—सात्पथ्य चन्द्रिका २ ३ १ (पृ० ६१२) । —याय-सुधा २ ३ १ ।

^२ सामान् परम्पर्या वा विश्वोपादान प्रकृति ।

—पदाथ समूह ६३ ।

^३ 'याय सुधा और अनुव्याख्यान २ १, ६ (पृ० २१) पर सन् 'याय रत्नावली' ।

^४ 'भागवत-सात्पथ्य' ३ १० ६ (पृ० २६) ।

है कि महा मृष्टि रचना के समय केवल 'प्रकृति का ही अस्तित्व था अथ किसी वस्तु का नहीं। उस समय ईश्वर ने अपनी मृजनात्मक इच्छा से प्रकृति' म से तीन समूहों में 'सत्त्व' 'रजस' और तमस का उत्पन्न किया।^१ यह कहा जाता है कि रजस् 'तमस्' से दुगुना हाना है और सत्त्व 'रजस' में दुगुना हाना है। 'सत्त्व' अपने विगुद्ध रूप में स्थित रहना है। रजस' एवं तमस सदा एक दूसरे में तथा 'सत्त्व' में मिश्रित रहते हैं। इस प्रकार 'सत्त्व' न केवल इस विगुद्ध रूप में अस्तित्व रखता है, बल्कि मिश्रित 'रजस' और मिश्रित 'तमस' के अंग के रूप में भी अस्तित्व रखता है। मिश्रित 'रजस' में 'रजस' के प्रत्येक भाग के लिये सत्त्व के सौभाग्य और तमस का सौभाग्य उपस्थित रहते हैं। मिश्रित 'तमस' में तमस' के प्रत्येक भाग के लिये 'सत्त्व' के दस भाग और 'रजस' का दसवा भाग होते हैं। जगत के विनय' के समय दस भाग सत्त्व' में लौट जाते हैं और एक भाग 'रजस' में तथा एक भाग 'तमस' में रह जाता है। तीन गुणों की उत्पत्ति के तुरन्त पश्चात् जब उत्पन्न हुए तब रजस्' की सम्पूर्ण राशि का 'तमस' में मिश्रण हुआ जाता है महत् तत्त्व की उत्पत्ति होती है, 'महत्-सत्त्व' रजस' के तीन भागों एवं 'तमस' के एक भाग से निर्मित होता है। आगामी परिणामों के सम्बन्ध में 'महत् तत्त्व' 'सत्त्व' कहा जाता है।^२ अहकार (जो 'महत्' के तुरन्त पश्चात् व्युत्पन्न होता है) में 'सत्त्व' के प्रत्येक दस भागों के लिये 'रजस' का एक भाग तथा 'तमस' का दसवा भाग होता है। उसके 'तमस' भाग के सत्त्व से 'मनस' आदि उत्पन्न होते हैं। रजस' भाग में इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं और तमस' से महाभूत उत्पन्न होते हैं। वे प्रारम्भ में 'तमात्राया' अथवा महाभूतों में अतनिहित एवं अनिर्व्यक्त शक्तियों के रूप में प्रकट होते हैं, चूँकि अहकार में निविध विकास की सामग्री निहित रहती है, इसलिये वह 'मनस' और 'तमस' कहा जाता है। तत्त्व-संख्या में बुद्धि-सत्त्व' और 'मनस' तत्त्व का 'अहकार' से क्रमशः विनिर्मित हात हुए दो पदार्थों के रूप में कथन किया गया है। उन गणना के अनुसार महत्' से लेकर चौबीस पदार्थ इस प्रकार हैं—महत्' अहकार, 'बुद्धि, मनस' दस इन्द्रियाँ पाँच 'तमात्राया' और 'पंच भूत'।^३ जैसे बुद्धि दो प्रकार की होती है अर्थात् पञ्चथक रूप में बुद्धि'

^१ मध्व सिद्धांत सार पृ० ३६ ।

^२ मध्वाचार्य द्वारा लिखित भागवत-नाट्य ३ १८ । इस अवतरण में मौलिक 'सत्त्व' को श्री देवी कहा गया है, मौलिक 'रजस' का 'भू' तथा मौलिक 'तमस' का 'दुर्गा' कहा गया है और जो देवी इन तीनों का अपने मूल के रूप में रखती है वह 'महानश्री' कहा जाती है।

^३ विकास क्रम में बुद्धि-सत्त्व' के स्थापन के सत्रय में बुद्धि मत्तभेद प्रतीत होता है। अभी प्रस्तुत किया गया मन तत्त्व मन्वान (पृ० ४१) में पाया जाता है। अस्त-सृष्ट्य महात्तम बुद्धि-मन शक्ति तमात्रा भूतानि पंच च और मत्तयम यति

घोर ज्ञान के रूप में 'बुद्धि वैसे ही मनस' भी दो प्रकार का माना गया है, पदार्थ के रूप में 'मनस' और इंद्रिय के रूप में 'मनस'। इंद्रिय के रूप में वह नित्य एवं अनित्य दोनों है। वह ईश्वर लक्ष्मी, ब्रह्मा तथा अथ सब जीवा में उनके स्वरूप (स्वरूप भूतम्) अथवा आत्मन् के रूप में नित्य होता है। ईश्वर ब्रह्मा, जीवा आदि में अनित्य मनस' पांच प्रकार का होता है 'मनस' बुद्धि, 'ग्रहकार,' 'चित्त' और चेतन जो मनस की वृत्तिया अथवा व्यापार भी मान जा सकते हैं। इनमें से 'मनस' वह है जिसके कारण 'सकल्प और 'विकल्प' होते हैं। बुद्धि वह है जिसके कारण किसी निश्चय पर आने का व्यापार होता है निश्चयात्मिका बुद्धि। 'ग्रहकार' वह है जिसके व्यापार के द्वारा अमत् का 'सन्' समझ लिया जाता है (अथर्वरूपे स्वरूप मति), और स्मृति का कारण 'चित्त' है। इंद्रिया बारह हैं जिनमें पांच ज्ञानेन्द्रिया, पांच वर्णेन्द्रियां मनस' और साक्षीन्द्रिय का समावेश होता है तथा बुद्धि मनस के अंतगत ली जाती है। इंद्रिया पर दो दृष्टिकाणा से विचार किया गया है अर्थात् उनकी प्रबल तेजस सामग्री के दृष्टिकोण से तथा इंद्रिया हान के दृष्टिकोण से। अपनी सामग्री के विकास क्रम में उत्पन्न पदार्थ होने के नाते वे नाशवान हैं किन्तु इंद्रिया के रूप में वे ईश्वर तथा सब प्राणियों में नित्य हैं। इन इंद्रिया के पारोक्षिक अवयव सब नाशवान प्राणियों में नाशवान ही होते हैं। अतः प्रजा (सानी) अपराध रूप में सुख और दुःख अज्ञान काल एवं दिक् का प्रत्यक्षीकरण कर सकती है। इस साक्षी के द्वारा विभिन्न ज्ञानेन्द्रिया से प्राप्त ध्वनिया रंगा आदि की ज्ञानेन्द्रिय सामग्री का अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जाता है। ज्ञानेन्द्रिया के क्षेत्र से अतीत सब वस्तुओं का नाश अथवा अज्ञात रूप में साक्षी द्वारा अतर्जित प्राप्त किया जाता है। वस्तुतः

द्वारा लिखित टीका में इसका समर्थन किया गया है। यह 'कठ १ ३ १०' के अनुकूल भी है। किन्तु 'मध्व सिद्धांत सार' में मध्व के 'भाष्य' से उद्धृत एक अवतरण में कहा गया है कि 'विज्ञान तत्त्व (जो मभवत् 'बुद्धि-तत्त्व ही है) 'महत् तत्त्व से उत्पन्न होता है तथा उससे फिर 'मनस उत्पन्न होता है और मनस में इंद्रिया उत्पन्न होती है इत्यादि।

विज्ञान तत्त्व महत् समुत्पन्न चतुमुखात्

विज्ञान-तत्त्वाच्च मना मनस्तत्त्वाच्च खादिन्म् ।

पद्मनाभ सूत्रि अपने 'पदार्थ संग्रह' में जिस प्रकार इस कठिनाई का हल करने का प्रयत्न करते हैं वह यह है कि बुद्धि तत्त्व सीधा महत्-तत्त्व से उद्भूत होता है किन्तु वह तेजस ग्रहकार के साहचर्य में विकसित होता है (तेजसाहकारण उपचित)। इसने 'तत्त्व सत्त्वान' में दी गई ग्रहकार का पूर्ववर्तितता की व्याख्या हा जाता है। हा 'बुद्धि दो प्रकार की होती है ज्ञान के रूप में (ज्ञान रूप) और पदार्थ (तत्त्व) के रूप में।

'साक्षी ज्ञान को अतः प्रज्ञात्मक ज्ञान का एक विनोप माधन मानना और विनोपत काल एव दिक् के प्रत्यक्षीकरण के लिये उसे अपरिक्वाय मानना मध्व दशान का एक महत्वपूर्ण विशिष्ट लक्षण है। दाकर वेदात्त म साक्षी अनिर्वाच्य ब्रह्म'—ज्योति के रूप में स्वीकार किया गया है जो अज्ञान' से आच्छादित हो सकता है, यद्यपि स्वयं 'अज्ञान' अपने यथाय स्वरूप, अविद्या के रूप में 'साक्षी' द्वारा प्रकट किया जाता है।^१ मध्व मानते हैं कि 'साक्षी की अतः प्रज्ञा के द्वारा एक व्यक्ति अपने इन्द्रिय ज्ञान तथा 'अहम्' के रूप में अपने आत्मन् की सत्यता का निरीक्षण करता है। इस मत के अनुसार आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण मनस की त्रिया के कारण अथवा मानसिक अनुभव (मनानुभव) के कारण नहीं होता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो एक व्यक्ति मनस की त्रिया अथवा मानसिक व्यापार के फलस्वरूप स्वयं अपने आत्मन् पर भी सदेह कर सकता था, किन्तु ऐसा कभी नहीं होता, अतएव यह स्वीकार करना पड़ता है कि आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण 'साक्षी' नामक किसी अतः प्रज्ञा के कारण होता है। इस प्रकार 'साक्षी' हम सदा दोष रहित एव निश्चित सत्या पर पहुँचाता है किन्तु जहाँ वही ज्ञान में विवेक जय त्रिया होती है तथा दोष की सम्भावना होती है, तो वह मानसिक अनुभव के कारण उत्पन्न माना जाता है।^२

मध्ववाद में 'मात्राग्ना' का पाच स्थूल भूता' की सूक्ष्म सामग्री के रूप में स्वीकार किया जाता है। यह ध्यान रखना चाहिये कि 'ग्रहकार' और बुद्धि तत्व

^१ यन् प्रसादादविद्यात् स्फुरत्येव दिवा-निशतनप्यपह्लुतेऽविद्या नानानस्यास्ति दुःकरम् ।

—अद्वैत ब्रह्म सिद्धि पृ० ३१२ ।

जैसा कि यह रचना भी सकेत करती है 'दाकर वेदात्त म साक्षी के स्थान में सम्बन्ध में चार मत हैं। इन प्रकार तत्व बुद्धि मानती है कि वह ब्रह्म की ज्योति है जो माना जीव में अभिप्रेत हाती है वेदात्त प्रदीपिका मानती है कि वह ईश्वर है जो सब जीवों में स्वयं का अभिप्रेत करता है, 'वेदात्त कौमुदी' मानती है कि वह वेदों में ईश्वर का एक रूप है एक तटस्थ सत्ता है जो जीवों की समस्त क्रियाओं में एकरूप रहती है तथा प्रत्यक्ष एव अपरोक्ष रूप में अनुभूत होती है, किन्तु वह उसको आच्छादित करने वाली अविद्या' भी है। 'ब्रूयस्थ दीप उम जीव में गुड चतय की एक अपरिवर्तनीय ज्योति मानता है जो सब अवस्थाओं में एक समान रहती है अतएव 'साक्षी' कहलाती है।

^२ यन् क्वचिद् व्यभिचारि स्यात् त्वान मानस हि तत् । अनुशाख्यान एव स देवता गौरा न वा परमाणु शुक्त्वाधिकरण न वा दृति सगया मानस ।

—मन्त्र मिद्धान सार पृ० ०४४ ।

एक प्रकार क सूक्ष्म नीतिक पदाथ मान जाते हैं जिह निश्चित 'परिणाम युक्ति राशिया के रूप में समझा जा सकता है ।^१

'अविद्या' एक अमावात्मक 'द्रव्य' है जो इश्वर की इच्छा से हम सबके स्वाभाविक चतय वा आच्छादित कर देती है ।^२ किंतु कोई एक सामान्य अविद्या नहीं हाती जा विभिन्न व्यक्तिया में प्रकट हाती है । अत वह हमारे व्यक्तिक अज्ञान का निर्देश करती है न कि एक सामान्य सत्ता वा, जो अधिकांश भारतीय दगना में पाई जाती है, इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति की अपनी विनिष्ट प्रातिस्विकि 'अविद्या' हाती है ।

'काल' का सबध्याना आकाश (अव्याकृत आकाश) से सह अस्तित्व होगा है, तथा वह प्रकृति' के उपादान से सीधा उत्पन्न हाता है, अत 'प्रकृति से व्युत्पन्न अथ पदार्थों से अधिक प्राथमिक अस्तित्व रखता है ।^३ वह स्वयं में अस्तित्व रखता है (स्वगत) और दिक् के समान अथ समस्त वस्तुग्रा वा 'आधार' है तथा वह सब विषया की उत्पत्ति वा सामान्य वारण है ।

'अधकार भी एक पृथक द्रव्य माना जाता है न कि केवल प्रकाश वा अभाव । जीवा' का निर्देश करने के लिय प्रतिबिम्ब वा एक नवीन प्रत्यय प्रस्तुत किया गया है जो इश्वर ने पृथक कोई अस्तित्व नहीं रख सकत तथा जा इसकी इच्छा से स्वतंत्र किसी प्रकार से व्यवहार नहीं कर सकत और इच्छा एव भावना से युक्त चेतन सत्ताए

^१ मनु बृहस्पत्यादयस्तु अहवारात्परिमाणतो हीनन मनस्तत्वेन स्वाचित परिमाणे परिमित देश-पय-तमवस्थितम् विष्णु पश्यति साम सूय तु बुद्धि त्वत्परिमाणतो हीनन मनस्तत्वेन परिमित देश पय त अवस्थित विष्णु पश्यत वरणादयस्तु आकाश वायु आदि भूते अमेण परिमाणता दगाहीने परिमितेण पय-तम स्थित विष्णु योग्यतानुसारण पश्यति ।

सन् याय रत्नावली और मध्व सिद्धांत सार, पृ० ४६० ।

^२ अत परमेश्वर एव सत्त्वादि गुणमय अविद्या विराधित्वेन अविद्याया स्वाधीनया प्राकृत्या अचि त्याभूतया स्वशक्त्या जीवस्य स्वप्रकाशम् अपि स्वरूप चत यमग्या च्छादयति ।

— जिज्ञासा विषय पर याय सुधा' ।

^३ यह आपत्ति माय नहीं है कि यदि काल 'प्रकृति' के उपादान से निर्मित हाता है ता फिर 'महत्' आदि का विकास कहाँ से होगा कयाकि काल केवल प्रकृति न बुद्ध अशा से ही विकसित होता है तथा उसके अथ भ्रशा से अथ पदार्थों वा विकास हाता है सबत्र व्याप्ताना कतिपय प्रकृति सूक्ष्माणा कालोपादनत्वम् कतिपयाना महद् अथ उपादानत्वा कतिपयाना च मूल रूपेण अवस्थानम् ।'

—मध्व सिद्धांत सार पृ० ६४ ।

होने के कारण अनिवायत उसके समान है, यद्यपि वे प्रतिबिम्ब है, तथापि दपण मे साधारण प्रतिबिम्बा की भांति नाशवान नहीं है वरन् नित्य है (प्रतिबिम्बस्तु बिम्बादिना भूतसत् सदृश ।^१

मध्व दशन 'यूनाधिक' याय वशपिक की भांति ही 'गुणो को स्वीकार करता है, उनमे परस्पर अन्तर तनिक भी दार्शनिक महत्व के नहीं हैं। जो उल्लेख याग्य ह उनका अनुवर्ती परिच्छेदा म उल्लेख कर दिया जायगा।

प्रमाण (सत्य ज्ञान के साधन)

प्रमाण का लक्षण बताते हुए कहा गया है कि प्रमाण वह है जा किसी पान के विषय को अपने यथाय रूप म ग्राह्य बनाने (यथाय प्रमाणम्) ।^२ प्रमाण का काय व्यापार इसम निहित है कि वह अपरोक्ष (माक्षात्) अथवा पराक्ष (असाक्षात्) रूप मे ज्ञान की उत्पत्ति के द्वारा किसी वस्तु का ज्ञान का विषय बनाता है (ज्ञान जननद् बाध चैयता सम्पादकत्वेन) ।^३ एक प्रमाण' के दो काय व्यापार होते है अर्थात् (१) किसी वस्तु का पान का विषय बनाना (ज्ञेय विषयीकरण) तथा (२) उस वस्तु की ज्ञेयता का सम्पादन करना (चैयता सम्पादन)। जहा तक किसी वस्तु को ज्ञान का विषय बनाने के काय-व्यापार का सम्बन्ध है, सब प्रमाण उसका प्रत्यक्ष सम्पादन करते है, केवल द्वितीय काय व्यापार के सम्बन्ध म केवल' और अनु नामक दो प्रकार के प्रमाणा म यह अन्तर होता है कि केवल पूर्वोक्त ही उसका अपरोक्ष रूप मे सम्पादन करता है और केवल परवादुक्त ही उसका परोक्ष रूप म सम्पादन करता है (परम्परा क्रम) ।^४ इन दो काय व्यापारा से एक प्रमाण का 'प्रमाता (जाता) तथा 'प्रमेय' (चैय) से अन्तर स्पष्ट हो जाता है क्यकि न तो ज्ञाता और न चैय ज्ञान के निमित्त कारण कहे जा सकत है यद्यपि वे किसी अथ म कारणों के रूप म स्वीकार किय जा सकत है तथा न वे किसी वस्तु का ज्ञान का विषय बनाने क कारण होते हैं। हमारा ज्ञान किसी भी रूप म एक ज्ञान के विषय मे रूपांतर नहीं करता किंतु जब

^१ पदाथ-संग्रह, पृ० १६३।

^२ मध्व द्वारा अपन 'प्रमाण लक्षण' म दी हुई प्रमाण की परिभाषा का जयतीय अपनी प्रमाण पद्धति म यह विस्तरण करते हैं—चैयमनतिश्रम्य वतमान यथावस्थितमेव ज्ञेय यद्विषयीकरोति नायथा तत्प्रमाणम् । (पृ० ८)।

^३ जनार्दन द्वारा प्रमाण पद्धति पर लिखी गई। — जयतीय विजय टिप्पणी।

^४ वही। और भी केवल विषयस्य चैयत्व पानमुपाधितया करण तु तज्जनकतया सम्पादयति इत्येतावत् विशेषमाश्रित्य केवलानुप्रमाण भेद समर्थित।

जिम्का अर्थ है पान का अपन विषय के साथ यथाय अनुस्पता, मुस्पता केवल ज्ञान में ही पाई जाती है (ज्ञानस्यैव मुख्यता यथायम्) । पान के साधन केवल पराक्ष रूप में इस आधार पर सत्य (यथाय) कहे जा सकते हैं कि वे यथाय ज्ञान के जनक होते हैं (यथाय पान जनक-यथाय) ।¹ किंतु फिर भी यह परिभाषा साधना पर भी उचित रूप से लागू होती है, क्योंकि वे भी इस अर्थ में यथाय हैं कि वे भी विषय की ओर ठीक उसी प्रकार उमुख होते हैं जिस प्रकार उस विषय का पान । जहाँ तर वे ऐसे सम्यक विषय की ओर उमुख होते हैं जिसका हम सम्यक ज्ञान होता है उनका वाय क्षेत्र ज्ञान के विषय के क्षेत्र अथवा विस्तार अनुरूप होता है । अतः यह स्पष्ट है कि 'प्रमाण' दो प्रकार का होता है । यथाय पान के रूप में प्रमाण (केवल प्रमाण) तथा पान के 'साधन' के रूप में प्रमाण (अनुप्रमाण) । यह केवल प्रमाण पुनः दो प्रकार का होता है—'चतय' के रूप में और 'वृत्ति' के रूप में । इस चतय का जयतीथ द्वारा उत्तम 'मध्यम' एवं 'अधम' (उत्तम मध्यमावम), सत् मिश्रित, व असत् के रूप में वर्णन किया गया है, वृत्ति भी प्रत्यक्ष, अनुमान व आगम के रूप में तीन प्रकार की होती है । 'अनुप्रमाण' भी प्रत्यक्ष अनुमान व आगम के रूप में तीन प्रकार का होता है । एक प्रश्न यह खड़ा होता है कि क्या 'प्रमाण' पद का प्रयोग किसी ऐसे सत् पान के लिये किया जा सकता है जिसमें संयोग से सत्यता घटित हो गई हो (काकतालीय) तथा सत् पान की उचित प्रतिष्ठा द्वारा प्राप्त न की गई हो । इस प्रकार, उदाहरण के लिए एक व्यक्ति केवल कल्पना के आधार पर यह कह सकता है कि उसके मित्र की जेब में पाच शिलिंग हैं, तथा यह ज्ञान वस्तुतः इस तथ्य के अनुरूप हो सकता है कि उस मित्र की जेब में पाच शिलिंग हैं, किंतु यद्यपि यह ज्ञात सत् है तथापि, इसे प्रमाण की सत्ता नहीं दी जा सकती क्योंकि यह स्वयं वक्ता के निश्चित ज्ञान से फलित नहीं हुआ है वरिष्ठ उसने केवल एक कल्पना की थी जो एक प्रकार का संशय मात्र है (कवतुर ज्ञानस्य संशयत्वेन अप्रसंगान्) ।² यह बात उम अवस्था में भी लागू होती है जहाँ कोई व्यक्ति एक भ्रामक हेतु के आधार पर अनुमान का निर्माण करता है यथा भ्रम से भाप अथवा वाष्प को धूम्र समझकर उससे अग्नि का अनुमान लगाना ।

'प्रमाण' की ज्ञान के विषय के साथ अनुरूपता (यथाय) के रूप में की गई इस परिभाषा का मूल्य इस तथ्य में पाया जाता है कि उसमें पूव सत्य अनुभाव की 'स्मृति' का भी सत्य पान के रूप में समावेश हो जाता है जबकि भारतीय दर्शन के अर्थ अधिकांश तत्रा की प्रवृत्ति अपनी परिभाषा का निर्माण इस ढंग से करने की होती है कि स्मृति

¹ वही ।

² वही, पृ० २५० ।

को प्रयाजनपूर्वक 'प्रमाण' गिने जान के अधिकार से वचित रक्खा जा सके।^१ शालिकनाथ द्वारा अपनी 'प्रमाण पत्रिका' में स्मृति को 'प्रमाण' की परिभाषा से वहिष्कृत करने के लिये दी गई मुक्ति इस तथ्य पर आधारित है कि स्मृति एक ऐसा ज्ञान है जो केवल पूर्व ज्ञान के सस्कारा से उत्पन्न होता है (पूर्वविज्ञान-सस्कार मात्रज ज्ञानम्)। इसी कारण वह केवल पूर्व ज्ञान पर ही निर्भर करता है एवं अनिवायत पूर्व अनुभव का उल्लेख नहीं कर सकता।^२ व पहचान (प्रत्यभिज्ञा) का स्मृति से अपवजन करते हैं क्योंकि प्रत्यभिज्ञा की मूल शक्ति सामग्री में प्रत्यक्ष इन्द्रिय सम्पर्क का समावेश होता है, तथा वे एक ही वस्तु के 'धारावाहिक ज्ञान' का भी अपवजन करते हैं, क्योंकि यद्यपि उसमें स्मृति का समावेश होता है तथापि उसमें प्रत्यक्ष इन्द्रिय सम्पर्क का भी समावेश होता है, किन्तु 'प्रमाण' की परिभाषा से स्मृति का अपवजन केवल इन्द्रिय सम्पर्क से असम्बद्ध शुद्ध स्मृति तक ही सीमित है। अभिप्राय यह है कि जो ज्ञान केवल पूर्व ज्ञान पर निर्भर करता है अथवा उसी से उत्पन्न होता है वह हमारे ज्ञान में प्रत्यक्ष रूप से योगदान नहीं देता, अतएव वह प्रमाण नहीं है।

जिस कारण से जयतीर्थ स्मृति के समावेश का आग्रह करते हैं वह यह है कि स्मृति भी ज्ञान का विषय के अनुरूप हो सकती है अतएव उस वैध रूप से 'प्रमाण' कहा जा सकता है। यह ही सन्तता है कि जब मैं एक विषय का स्मरण करता हूँ वह कदाचित् तबतक विद्यमान न हो अथवा उसका अस्तित्व समाप्त हो गया हो, किन्तु इससे प्रमाण के रूप में स्मृति का सत्यता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता, क्योंकि यद्यपि स्मृति का विषय स्मृति के उत्पत्ति काल में अस्तित्व में नहीं है तथापि स्मृति के द्वारा निर्दिष्ट अनुभव के समय उसका अस्तित्व अवश्य था। यदि यह मुक्ति दी जाय कि चूँकि स्मृति काल में विषय उसी अवस्था में नहीं होता जिस अवस्था में वह अनुभव

^१ यहाँ जयतीर्थ 'अनधिगताथ गतृ प्रमाणम्' तथा अनुभूति प्रमाणम् के रूप में मीमांसा द्वारा दी गई परिभाषाओं का उल्लेख करते हैं। प्रथम तो कुमारिल की परिभाषा का उल्लेख करती है और द्वितीय प्रभाकर की। कुमारिल 'प्रमाण' की यह परिभाषा देते हैं (जसाकि श्लोक वार्तिक के 'चोदना सूत्र ८० में पाया जाता है) कि प्रमाण वह दृढे ज्ञान (दृढ विज्ञानम्) है जो उत्पन्न हो (उत्पन्नम्) तथा अथ ज्ञान से असम्बद्ध हो (नापि जानातरेण सवादम् ऋच्छति)। द्वितीय परिभाषा प्रभाकर की है जो शालिकनाथ की 'प्रकरण पत्रिका' में उद्धृत की गई है पृ० ४२ प्रमाणम् अनुभूति।

^२ स्मृतिर्हि तदित्युपजायमाना प्राची प्रतीतिमनुरूप्यमाना न स्वातन्त्र्येण अथ परिच्छिनति इति न प्रमाणम्।

काल में था, इसलिये स्मृति मृत्यु नहीं है तो उम्र दशा में अनुमान अथवा शब्द पर आधारित नून अथवा भविष्य विषयक सब ज्ञान अमृत्य हो जायगा क्योंकि अनुमित भूत एवं भविष्य की घटनाएँ अनुभव काल में कदाचिन् विद्यमान न हों। यदि यह युक्ति दी जाय कि पूर्व ज्ञान का विषय अपनी अवस्था परिवर्तित कर लेता है अतएव अपनी सम्पूर्णता में स्मृति का विषय के रूप में निर्दिष्ट नहीं किया जा सकता तो इस युक्ति से सब 'प्रमाणा' की सत्यता नष्ट हो जाती है, क्योंकि किसी भी वस्तु को उसकी सम्पूर्णता में सब प्रमाणा का विषय नहीं बनाया जा सकता। यह भी आपत्ति नहीं उठाई जा सकती कि यदि वस्तु अपनी अवस्था परिवर्तित नहीं करती है तो स्मृति का उसका ऐसी वस्तु के रूप में परिग्रहण करना चाहिये जिसने अपनी अवस्था परिवर्तित नहीं की है। यह भी माय नहीं है क्योंकि स्मृति किसी विषय का इस रूप में परिग्रहण नहीं करती है मानो उसने अपनी अवस्था परिवर्तित न की हो बल्कि इस रूप में कि उस काल में यह वैसी थी (तदासन् तदा इति)। स्मृति इस प्रश्न के सम्बन्ध में सर्वथा उदासीन होती है कि एक विषय ने अपनी अवस्था परिवर्तित की है अथवा नहीं। चूँकि स्मृति यथाय वस्तुगत तथ्या के अनुरूप होती है अतः उस सत्य मानना पड़ता है तथा वर्तमान परिभाषा की यह विनिश्चिष्टता है कि उसमें स्मृति का एक सत्य प्रमाण के रूप में समावेश होता है जसा अयं दर्शन तथा में नहीं किया गया है। प्रमाण के रूप में स्मृति की सत्यता इस तथ्य से सिद्ध हो जाती है कि लोग अपने समस्त व्यवहारा में उसका सत्य ज्ञान के रूप में प्रयोग करते हैं तथा मनुष्या द्वारा केवल मृत्यु ज्ञान का उल्लेख किया जाता है (लाभ व्यवहार)। प्रत्यक्षाणि प्रमाणों की सत्यता का सिद्ध करने का सावधानीपूर्वक लोक व्यवहार की चरम साक्ष्य के अतिरिक्त अन्य कोई साधन नहीं है।^१

इसके अतिरिक्त मनु के पुनीत लेखना की प्रामाणिकता भी वंदा के मस्मृत अभिप्राय पर आधारित है और इसलिये वे स्मृति कहलाते हैं।^२ पुनः यह युक्ति भी सही नहीं है कि स्मृति में कोई मृत्युता नहीं है क्योंकि उससे हम किसी फल की प्राप्ति नहीं होती (निष्कला) क्योंकि सत्यता अनुरूपता की विशुद्धि पर निर्भर करती है, फलदायकता पर नहीं। सत्यता का अभाव (अप्रामाण्य) इन्द्रिया के दोष अथवा तज्जय याघात (बाधक प्रत्यय) से स्पष्ट हो जाता है। यह भी ध्यान रखने की बात है कि स्मृति सर्वथा निष्कल नहीं होती जैसे, सुखमय वाता की स्मृति सुखद होती है तथा सस्कारों का भी सबल बनाती है (सस्कार पटन)। पुनः, यह युक्ति दी जाती

^१ न ह्यस्ति प्रत्यक्षाणि प्रामाण्य साधकमयद् लोक व्यवहारात् ।

— 'याय सुधा, २ १ २ अधिकरण' पृ० २५१ ।

^२ ते हि श्रुत्यादिनानुभूताय स्मत्वा तत् प्रतिपादकम् धर्ममारचयति ।

है कि 'प्रमाण' यही कहा जा सकता है जिसमें किसी नवीन वस्तु के ज्ञान का समावेश है, अतएव स्मृति में नवीन ज्ञान का समावेश न होने के कारण उसे 'प्रमाण नहीं माना जा सकता। यदि यह अपेक्षित है कि एक ज्ञान का विषय प्रमाण ही तो नित्य सत्ताएँ, जिनके सम्बन्ध में कोई नवीन ज्ञान नहीं हो सकता, 'प्रमाण' की विषय नहीं हो सकती। यदि नवीन ज्ञान सम्बन्धी आवश्यकता ज्ञान के विषय के प्रति नहीं किन्तु वचन ज्ञान की विधि अथवा प्रक्रिया के प्रति उत्पन्न करती है एसा माना जायता किन्ती विषय के पारंपारिक प्रत्यक्षीकरण में समाविष्ट ज्ञान (धारावाहिक ज्ञान) 'प्रमाण' नहीं माना जा सकता। हाँ, बौद्ध दार्शनिक यह उत्तर दे सकते हैं कि प्रत्यक्ष नवीन ज्ञान में एक नवीन विषय उत्पन्न होता है जिसका प्रत्यक्षीकरण किया जाता है। माल्य यह मान सकते हैं कि प्रत्यक्ष नवीन ज्ञान में नया विषय एक नवीन परिवर्तन अथवा परिणाम के भाग्य होना है, किन्तु एक भीमासक क्या उत्तर दगा ? उमके अनुसार विषय (यथा घट) समस्त त्रिक क्षणा में एक समान बना रहता है। यदि यह युक्ति दी जाय कि त्रिक क्षणा में स्थायी किसी विषय के ज्ञान में प्रति क्षण एक नवीन बाल-तत्व का समावेश होता है तथा इस तथ्य के बावजूद कि ज्ञान का विषय त्रिक क्षणा में स्थायी बना हुआ है उक्त बाल-तत्व की नवीनता में ही ज्ञान की नवीनता निहित हो सकती है ता यही युक्ति स्मृति के पक्ष में भी दी जा सकती है, क्योंकि वह वर्तमान बाल में विषय का अभिव्यक्त करती है तथा अतीत बाल में घटित अनुभव के प्रति सक्त करती है (स्मृतिरपि वर्तमान-नतु बालतया अनुभूतम अथम तीतकालनावगाहते)। जयताथ मानते हैं कि प्रामाण्य तथा इस आवश्यकता में कि विषय साहचर्य के द्वारा अथवा साहचर्य एवं किसी व्यापारिता उदाहरण के अभाव के द्वारा पूर्व ज्ञान में अनुपाजित हो (अनधिगतय), कोई अधिगत सम्बन्ध यताना सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रथम अधिगत पर ता 'प्रामाण्य' से सम्बन्ध रखने वाली अथ कोई वस्तुका का 'अधिगत' मानना पड़ेगा, जो व नहीं है और द्वितीय अधिगत पर कम से कम धारावाहिक ज्ञान की स्थिति में ज्ञान नहीं होता। क्योंकि धारावाहिक ज्ञान में त्रिक क्षणा में नवीन ज्ञान न होने के बावजूद भी उनका 'प्रमाण' माना जाता है।

यदि यह आपत्ति की जाय कि एक 'प्रमाण' का यह व्यापार कैसे हो सकता है कि वह पूर्व ज्ञान विषय को हम ज्ञात करवाय (अधिगतम् एवाथम् अधिगतमयता प्रमाणेन पिष्ट पिष्ट स्यात्) तो इस आपत्ति का अर्थ क्या है ? इसका यह अर्थ नहीं हो सकता कि एक ज्ञान विषय के सम्बन्ध में आगे कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि न तो ज्ञान ज्ञान से विराध में होता है और न ज्ञान का अभाव ज्ञान को उत्पन्न करने वाली अवस्थाना का भाग होता है। एक ज्ञान विषय के द्वितीय ज्ञान की उत्पत्ति के विरोध में निष्कर्षता के अधिगत पर उठाई गई आपत्ति का पहले ही से उत्तर दिया जा चुका है। न यह कहा जा सकता है कि एक 'प्रमाण' किसी अथ वस्तु पर अथवा अथ

काल मे था, इसलिये स्मृति मत्य नहीं है तो उम दशा म अनुमान अथवा ाब्द पर आधारित भूत अथवा भविष्य विषयक सब पान असत्य हा जायगा क्याकि अनुमित भूत एव भविष्य की घटनाएँ अनुभव काल म वदाचित् विद्यमान न हा । यदि यह युक्ति दी जाय कि पूव ज्ञान का विषय अपनी अवस्था परिवर्तित कर लेता है अतएव अपनी सम्पूरणता म स्मृति के विषय के रूप म निर्देगित नहीं किया जा सकता ता इस युक्ति से सब 'प्रमाणा की सत्यता नष्ट हा जाती है क्योकि किसी भी वस्तु को उसकी सम्पूरणता म सब प्रमाणा का विषय नहीं बनाया जा सकता । यह भी आपत्ति नहीं उठाई जा सकती कि यदि वस्तु अपनी अवस्था परिवर्तित नहीं करती है ता स्मृति को उसका ऐसी वस्तु के रूप म परिग्रहण करना चाहिये जिसने अपनी अवस्था परिवर्तित नहीं की है । यह भी माय नहीं है क्याकि स्मृति किसी विषय का इस रूप मे परिग्रहण नहीं करती है माना उसने अपनी अवस्था परिवर्तित न की हा बल्कि इस रूप मे कि 'उस काल म वह बैसी थी (तदामन् तदशा इति) । स्मृति इस प्रश्न के सम्बन्ध म सवथा उदासीन होती है कि एक विषय ने अपनी अवस्था परिवर्तित की है अथवा नहीं । चूकि स्मृति यथाय वस्तुगत तय्या के अनुरूप होती है अत उमे सत्य मानना पडता है तथा वतमान परिभाषा की यह विशिष्टता है कि उसम स्मृति का एक सत्य प्रमाण के रूप मे समावेश होता है जसा अय दशन तत्रा म नहीं किया गया है । प्रमाण के रूप म स्मृति की सत्यता इस तथ्य से सिद्ध हा जाती है कि लोग अपने ममस्त 'यवहारा म उमका सत्य पान के रूप मे प्रयोग करते हैं तथा मनुष्या द्वारा केवल सत्य ज्ञान का उल्लेख किया जाता है (लोक 'यवहार) । प्रत्यक्षादि प्रमाणा की सत्यता को सिद्ध करे का साधकीम लोक व्यवहार की चरम साध्य के अतिरिक्त अय काइ साधन नहीं है ।'

इमके अतिरिक्त मनु के पुनीत लेखना की प्रामाणिकता भी वेदा के भस्मृत अभिप्राय पर आधारित है और इसलिये वे स्मृति कहलाते हैं ।^१ पुन यह युक्ति भी सही नहीं है कि स्मृति म काई सत्यता नहीं है क्याकि उससे हम किसी फल की प्राप्ति नहीं होती (निष्फला) क्याकि सत्यता अनुरूपता की विशुद्धि पर निर्भर करती है, फलदायकता पर नहीं । सत्यता का अभाव (अप्रामाण्य) इन्द्रिया के दोष अथवा तज्जय 'याघात (बाधक प्रत्यय) स स्पष्ट हो जाता है । यह भी ध्यान रखने की बात है कि स्मृति सवथा निष्फल नहीं होती, जसे सुखमय वाता की स्मृति सुखत होती है तथा सस्कारा को भी सबल बनाती है (सस्कार पटन) । पुन, यह युक्ति दी जाती

^१ न ह्यस्ति प्रत्यक्षादि प्रामाण्य-साधकम'यद् लोक 'यवहारान् ।

— 'याय सुधा २ १ २ अधिकरण', पृ० २५१ ।

^२ ते हि श्रुत्यादिनानुभूताय स्मत्वा तत् प्रतिपादकम् अथमारचयति ।

है कि 'प्रमाण' वही कहा जा सकता है जिसमें किसी नवीन वस्तु के ज्ञान का समावेश हो अतएव स्मृति में नवीन ज्ञान का समावेश न होने के कारण उसे 'प्रमाण' नहीं मिला जा सकता। यदि यह अपेक्षित है कि एक ज्ञान का विषय 'प्रमाण' हो तो नित्य सत्ताएँ जिनके सम्बन्ध में कोई नवान ज्ञान नहीं हो सकता, 'प्रमाण' की विषय नहीं हो सकती। यदि नवीन ज्ञान सम्बन्धी आवश्यकता ज्ञान के विषयों के प्रति नहीं किन्तु केवल ज्ञान की विधि अथवा प्रक्रिया के प्रति उल्लेख करती है ऐसा माना जाय, तो किसी विषय के धारावाहिक प्रत्यक्षीकरण में समाविष्ट ज्ञान (धारावाहिक ज्ञान) 'प्रमाण' नहीं माना जा सकता। हाँ, बौद्ध दार्शनिक यह उत्तर दे सकते हैं कि प्रत्येक नवीन क्षण में एक नवीन विषय उत्पन्न होता है जिसका प्रत्यक्षीकरण किया जाता है। माल्य यह मान सकते हैं कि प्रत्येक नवीन क्षण में सब विषय एक नवीन परिवर्तन अथवा 'परिणाम' के भागी होते हैं किन्तु एक भीमासक्त क्या उत्तर देगा ? उसके अनुसार विषय (यथा घट) समस्त क्रमिक क्षणों में एक समान बना रहता है। यदि यह युक्ति दी जाय कि क्रमिक क्षणों में स्थायी किसी विषय के ज्ञान में प्रति क्षण एक नवीन ज्ञान तत्त्व का समावेश होता है तथा इस तथ्य के बावजूद कि ज्ञान का विषय क्रमिक क्षणों में स्थायी बना हुआ है उक्त काल तत्त्व की नवीनता में ही ज्ञान की नवीनता निहित हो सकती है तो यही युक्ति स्मृति के पक्ष में भी दी जा सकती है क्योंकि वह वर्तमान काल में विषयों को अभिप्रेक्षित करती है तथा अतीत काल में घटित अनुभव के प्रति संकत करती है (स्मृतिरपि वर्तमान तत्त्व कालतया अनुभूतम अधम तीतकालतावगाहते)। जयतीर्थ मानते हैं कि 'प्रामाण्य' तथा इस आवश्यकता में कि विषय साहचर्य के द्वारा अथवा साहचर्य एक किसी व्याघाती उन्नाहरण के अभाव के द्वारा पूर्व ज्ञान में अनुपार्जित हो (अनधिगतत्वात्), कोई अनिवाय सम्बन्ध बताना सम्भव नहीं है क्योंकि प्रथम आधार पर तो 'प्रामाण्य' से सम्बन्ध रखने वाली अथवा कोई वस्तुओं को अनधिगत मानना पड़ेगा, जो व नहीं है और द्वितीय आधार पर कम से कम धारावाहिक ज्ञान की स्थिति में लागू नहीं होता। क्योंकि धारावाहिक ज्ञान में क्रमिक क्षणों में नवीन ज्ञान न होना के बावजूद भी उनको 'प्रमाण' माना जाता है।

यदि यह आपत्ति की जाय कि एक 'प्रमाण' का यह व्यापार कैसे हो सकता है कि वह पूर्व ज्ञान विषयों को हम ज्ञान करवाय (अधिगतम् एवाधम अधिगमयता प्रमाणेन पिष्ट पिष्ट स्यात्) तो इस आपत्ति का अर्थ क्या है ? इसका यह अर्थ नहीं हो सकता कि एक ज्ञान विषय के सम्बन्ध में आगे कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि न तो ज्ञान ज्ञान से विरोध में होता है और न ज्ञान का अभाव ज्ञान को उत्पन्न करने वाली अवस्थाओं का भाग होता है। एक ज्ञान विषय के द्वितीय ज्ञान की उत्पत्ति के विरोध में निष्पन्नता के आधार पर उठाई गई आपत्ति का पहले ही से उत्तर दिया जा चुका है। न यह कहा जा सकता है कि एक 'प्रमाण' किसी अन्य वस्तु पर अथवा अन्य

ज्ञान पर आधारित नहीं होना चाहिये, क्योंकि यह आक्षेप अनुमान पर भी लागू होगा जिसे सब विद्वान 'प्रमाण' के रूप में स्वीकार करते हैं। अतः 'प्रमाण' की परिभाषा इस प्रकार दी जानी चाहिये कि उसमें स्मृति का समावेश किया जा सके। चरित-पाचाय 'प्रमाण' में स्मृति के समावेश के समर्थन में एक अनात श्रुति पाठ को उद्धृत करते हैं।^१ जयतीय उन सकारात्मक तर्कों का जो उनके अनुसार 'प्रमाण' में स्मृति के समावेश का समर्थन करते हैं, संक्षिप्त कथन करते हुए कहते हैं कि स्मृति सत्य (यथाथ) हाती है। जब एक विषय एक समय विशेष एक स्थान विशेष में एक निश्चित स्वरूप लिये हुए चेतना में भासित होता है तथा वास्तव में उस काल और स्थान में उसी स्वरूप का होता है तब यह ज्ञान सत्य अथवा यथाथ होता है। स्मृति हम ठीक इसी प्रकार का ज्ञान देती है 'उस समय वह ऐसा था।' यह तथ्य नहीं है कि उस समय वह ऐसा नहीं था। स्मृति अपरोक्ष रूप से मनस द्वारा उत्पन्न की जाती है और 'संस्कार' के माध्यम से उसका विषय से सम्पर्क होता है। संस्कार के द्वारा मनस विषय विशेष के सम्पर्क में आता है (संस्कारस तु मनसस तद् अथ सन्निकप-रूप एव)। यह आक्षेप किया जा सकता है कि स्मृति द्वारा निर्देशित विषय कई परिवर्तना का सहन करन तथा मध्यांतर में अपने पूर्ववस्थागत अस्तित्व को समाप्त कर देने के कारण वर्तमान स्मृति अपने विषय का परिग्रहण नहीं कर सकती, इसका उत्तर यह है कि उक्त आक्षेप में कुछ बल अवश्य होता है यदि मनस में किसी अर्थ साधन की सहायता के बिना विषय के परिग्रहण की आशा की जाती किन्तु ऐसी बात नहीं है। जिस प्रकार चानेन्द्रिया कवल वर्तमान काल में नियाशील होने पर भी प्रत्यभिज्ञा की प्रक्रिया को संस्कारों की सहायता से कर सकती हैं उसी प्रकार यह स्वीकार किया जा सकता है कि मनस में संस्कारों की सहायता से उस विषय का निर्देश कर सकता है जिसने अपनी पूर्व अवस्था में परिवर्तन कर लिया है।^२

'प्रमाण' के प्रत्यय को भारतीय दर्शन में एक अति महत्वपूर्ण विषय माना जाता है। 'प्रमाण' शब्द मुख्यतया दो भिन्न अर्थों में प्रयुक्त किया जाता है, (१) असत्य अथवा भ्रामक ज्ञान से भिन्न एक सत्य मानसिक क्रिया के अर्थ में और (२) उन

^१ स्मृति प्रत्यक्षमतिह्यमनुमान चतुष्टयम्

प्रमाणमिति विनेय घर्माद्यर्थे मुमुक्षुभिः । -प्रमाण चन्द्रिका पृ० ४ ।

^२ संस्कारसहकृतम् मन अननुभूतामपि निवृत्तपूर्वावस्था विषयीकुवत स्मरणम् जनयेत् इति को दाप वर्तमान विषयाणि अपि इन्द्रियाणि सहकारि सामर्थ्यात् कालांतर सम्बन्धितामपि गौवरयति यथा संस्कारसहकृतानि सोयमित्यतीत-वर्तमानत्व विशिष्टविषयप्रत्यभिज्ञा-साधनानि प्राकृतन्द्रियाणि मनोवृत्ति नान जनयति ।

साधना अथवा परिस्थितिया की सस्थिति के अर्थ में जो ज्ञान की उत्पत्ति करते हैं। पश्चादुक्त अर्थ में 'प्रमाण' का विवरण प्रथम भाग के पृ० ३३० २ में दिया जा चुका है। ज्ञान के साधना के रूप में 'प्रमाण' की व्याख्या के सम्बन्ध में परस्पर विरोधी मत इस कारण से पाये जाते हैं कि विविध ऋण तत्र ज्ञान के स्वरूप एवं उद्गम के सम्बन्ध में विभिन्न दृष्टिकोण अपनाते हैं। इस प्रकार 'याय दशन कारणों की ऐसी सस्थिति के रूप में 'प्रमाण' की परिभाषा करता है जो ज्ञान (उपलब्धि' अथवा 'प्रमा') को उत्पन्न करती है। स्मृति के कारणों को प्रमाण' से केवल इस शाब्दिक आधार पर अपवर्जित किया जाता है कि लोग 'स्मृति' शब्द का प्रयोग सस्कार जय ज्ञान (सस्कार मात्र ज मन) का निर्देश करने के लिये करते हैं तथा उसका 'प्रमा' अथवा सत्य ज्ञान से विभेद करते हैं, जो अपने विषय के अनुरूप होता है।^१

किंतु जैन दार्शनिक विषय की अभिव्यक्ति के निर्देश (अर्थोपदेशकत्व) को 'प्रमा' मानते हैं तथा इस बात में उनका बौद्ध मत से अंतर है जो विषय की वास्तविक प्राप्ति के रूप में 'प्रमा' की परिभाषा करते हैं (अर्थ प्रापकत्व)।^२ यद्यपि ज्ञान के घटनाकाल में किए गए प्रयास के द्वारा तथा तदनुसार विषय की प्राप्ति की जा सकती है, तथापि ज्ञान का व्यापार केवल उसके द्वारा अभिव्यक्त विषय के निर्देश में ही निहित होता है।^३

^१ प्रमा साधनं हि प्रमाणं न च स्मृतिं प्रमा लाकाधीनावधारणो हि ऋदाय सम्बन्ध, लोकदश सस्कार मात्र ज मन स्मृतेर्वायामुपलब्धिर्मर्थायामिचारिणी प्रमामाचष्टे तस्मात् तद् धेत्तु प्रमाणमिति न स्मृतिं हेतु प्रसंग ।

—तात्पर्य टीका, पृ० १४ ।

^२ प्रवृत्ति मूला तूपादेयाय प्राप्ति न प्रमाणाधीना तस्या पुरुषेच्छाधीन प्रवृत्ति-प्रभवत्वात् ।

—प्रमेय कमल मातण्ड, पृ० ७ ।

^३ यद्यप्य अनेकस्यान्तान क्षणात् प्रवृत्तौ अर्थ प्राप्तिस्तथापि पर्यालोच्यमानस्थ-प्रदशकत्वमेव ज्ञानस्य प्रापकत्व ना यत् ।

—वही ।

यहाँ बौद्धों का विरोध में की गई टीका 'यायपूण नहीं है, क्योंकि 'प्रवृत्तकत्व' का अर्थ उनके लिये प्रदशकत्व भी है, यद्यपि उनके विचार में 'प्रमाण' व्यापार के द्वारा सूचित क्रिया श्रेणी की परिणामाप्ति तभी होती है जबकि विषय (अर्थ) वस्तुतः प्राप्त हो जाता है। प्रत्यय अथवा विज्ञान ता केवल विषय को प्रकट करता है, तथा जब विषय की अभिव्यक्ति हो जाती है तब प्रयत्न प्रारम्भ किया जाता है और विषय की प्राप्ति की जाती है। विषय की वास्तविक प्राप्ति केवल इसी अर्थ में महत्वपूर्ण है कि वही अर्थ में निश्चित करता है कि 'विज्ञान' सही है अथवा नहीं, क्योंकि जब 'विज्ञान' के ठीक अनुरूप विषय की उपलब्धि हो जाती है तब 'विज्ञान' सही कहा जा सकता है।

—'याय विदु-टीका, पृ० ३, ४ ।

अतः जन दाशनिक्क क अनुसार 'प्रमा' स्वाय परिच्छित्ति अथवा विषय के मान चित्रण के समतुल्य है और उसका तात्कालिक साधन अथवा 'प्रमाण' वह ज्ञान की आत्मगत आंतरिक चमक है जो उक्त वस्तुगत 'अथ परिच्छित्ति अथवा विषय' के निर्धारण का उत्पन्न करती है।^१ हाँ 'स्वाय परिच्छित्ति' ज्ञान का व्यापार मात्र प्रतीत होती है अतएव एक अथ म उससे एकरूप है, तथा इस प्रकार प्रमाण ज्ञान में एवरूप है। किंतु चूँकि यहाँ वस्तुगत निर्देशन का प्रमा का सार तत्व माना गया है, अतः ज्ञान अथवा ज्ञान की आंतरिक अभिव्यक्ति उसका साधन अथवा 'प्रमाण' माना गया है, और याय दर्शन द्वारा माय ज्ञान की उत्पत्ति के बाह्य भौतिक साधना अथवा उप साधना को बहिष्कृत कर दिया गया है। ज्ञान की आत्माभिव्यक्ति ही तत्काल वस्तुगत निर्देशन एवं वस्तुगत निर्धारण को उत्पन्न करती है तथा अय उपसाधना की सस्थिति (साकल्य अथवा 'सामग्री') केवल ज्ञान के माध्यम से ही उसको उत्पन्न कर सकती है।^२ अतः केवल ज्ञान ही सबसे प्रत्यक्ष एवं तात्कालिक पूर्व-साधन माना जा सकता है (साधकतम)। ऐस ही कारण से जैन दाशनिक्क सास्य मत का अस्वीकृत करत है जिसक अनुसार प्रमाण इन्द्रिया का व्यापार है (ऐन्द्रिय वृत्ति) तथा प्रभाकर मत का भी अस्वीकृत करत है जिसक अनुसार प्रमाण ज्ञान के व्यापार म ज्ञाता द्वारा अचेतन स्तर पर की गई प्रक्रिया है।^३

इस सम्बन्ध में इस बात पर ध्यान देना रुचिकर है कि धर्मोत्तर द्वारा स्पष्ट किया गया बौद्ध मत जैन मत क निकटतम आ गया है क्योंकि उभय 'प्रमाण' एवं 'प्रमाण' फल का ज्ञान म एकीकरण कर दिया गया है। इस प्रकार धर्मोत्तर के अनुसार प्रमाण का अर्थ है विषय क प्रभाव से उत्पन्न प्रत्यय और विषय का सादृश्य तथा प्रत्यय अथवा ज्ञान का प्रमाण फल कहा गया है यद्यपि ज्ञान तथा उसे उत्पन्न करने वाले विषय का सादृश्य स्वयं उस ज्ञान के अतिरिक्त नहीं है।^४ यह सादृश्यता

^१ अय निरपेक्षतया स्वाय परिच्छित्ति साधकमत्याद् ज्ञानमव प्रमाणम् ।

—प्रमेय कमल मातण्ड पृ० ५ ।

^२ याय दर्शन के प्रमाण सम्बन्धी सामग्री—सिद्धांत क खण्डनाथ जन युक्तिया के लिये देखिये ।

—प्रमेय कमल मातण्ड पृ० २-४ ।

^३ एनेनेन्द्रिय वृत्ति प्रमाणमित्यभिदधान सारय प्रत्याख्यात एतेन प्रभाकरा प्यथ तथात्वं प्रकाशको ज्ञातृ व्यापारोऽज्ञानरूपाऽपि प्रमाणमिति प्रतिपादयन् प्रतिबुद्ध पतिपत्तयम् ।

—उही, पृ० ६ ।

^४ यदि तर्हि ज्ञानम् प्रमिति रूपत्यात् प्रमाण फलम् किं तर्हि प्रमाणमित्याह अर्थेन सह यत् सास्य अस्थ ज्ञानस्य तत् प्रमाणमिह ननु ज्ञानादतिरिक्त सादृश्यम् तथा च सति तदेव ज्ञान प्रमाणम् तदेव प्रमाणफलम् ।

—'याय बिन्दु टीका,' पृ० १८ ।

'प्रमाण' कही जाती है क्योंकि इसी सादृश्यता के कारण अनुभव के विषय विशेष का निर्देश सम्भव होता है, नीलत्व का ज्ञान प्रत्यय की लित्व से सादृश्यता के कारण ही सम्भव होता है ।

'यथाय प्रमाणम्' क रूप में मध्व द्वारा दी गई 'प्रमाण' की परिभाषा का अर्थ है—वह जिसके द्वारा एक विषय अपने यथाय स्वरूप में ज्ञात किया जाता है । उसको उत्पन्न करने वाला साधन बाह्य इंद्रिय-सम्पक इत्यादि हो सकता है जिसे महा 'अनुप्रमाण' कहा गया है और जो 'यथाय दशन की 'सामग्री' के अनुरूप है, तथा 'साक्षी' की अतः प्रज्ञा के अन्तः प्राज्ञ की 'सामग्री' के अनुरूप है, तथा 'साक्षी' की अतः प्रज्ञा के अन्तः प्राज्ञ व्यापार का प्रयोग (केवल प्रमाण), जो आत्मन् स एकरूप है । इस प्रकार वह प्रमाकर व जैना के आत्मनिष्ठ दृष्टिकोण एवं 'यथाय' के वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोण का सामंजस्य है ।

स्वत-प्रामाण्य

'मध्व दशन में 'स्वत प्रामाण्य' सिद्धांत का अर्थ है 'साक्षी' द्वारा उस ज्ञान का सत्य समझना जिसे वह दापा अथवा अथ वाधाया से अप्रतिरुद्ध हाकर ग्रहण करे ।' 'साक्षी' एक बुद्धिमान एवं चेतन प्रत्यक्षकर्ता है जो दिक् एवं दूरत्व का अतः प्रज्ञात्मक प्रत्यक्ष कर सकता है, और जब दूरत्व इतना होता है कि उससे यह सशय उत्पन्न हो जाय कि उसके दोष ने कदाचित् प्रत्यक्षीकरण के स्वरूप का प्रभावित कर दिया हो, तो बुद्धिमान अतः प्राज्ञ वता श्रुति के भय से अपना निराय स्पष्टित कर लेता है और तब 'सशय' नामक स्थिति उत्पन्न हो जाती है ।^१ अपने 'तत्क-ताण्डव' में व्यासयति 'तत्त्व निराय' के टीकाकार की भाषा में इस आशय को यह कहकर अभिव्यक्त करते हैं कि 'साक्षी' ही ज्ञान एवं उसकी प्रामाणिकता दापा को ग्रहण करने की श्रमता रखता है तथा प्रतिरुद्ध होने पर भी वह अपनी क्षमता बनाये रखता है किन्तु उसका प्रयोग नहीं करता ।^२ जब प्रामाणिकता के प्रति भ्रम होता है (प्रामाण्य भ्रम), तब 'साक्षी'

^१ दोषाद्यप्रतिरुद्धेन ज्ञान ग्राहक-साक्षिणा
स्वतस्त्व ज्ञानमानस्वनिर्णीति नियमा हि न । —युक्ति मल्लिका' १ ३११ ।

^२ यतो दूरत्व दापेण स्व-गृहीतेन कुण्ठन,
न निश्चिनोति प्रामाण्य तत्र ज्ञान ग्रहऽपि स्व देहास्य विप्रकर्षो हि दूरत्व
स च साक्षिणावग हितु शक्यते यस्मादाकाशव्याकृता ह्यासी ।

—वही, १ ३१३, ३१४ ।

^३ साक्षयेण ज्ञान तत्प्रामाण्य च विषयीकृतुं क्षम,
किन्तु प्रतिबद्धो ज्ञानमात्र गृहीत्वा तन् प्रामाण्य ग्रहणाय न श्रमत ।

—'तत्क-ताण्डव' प० ७ ।

निष्क्रिय बना रहता है और मनस अपने आसक्ति आदि भावावगा से प्रभावित होने के कारण कु प्रत्यक्ष नर बठता है, तथा फलत भ्रामक प्रत्यक्ष उत्पन्न हाता है। अपने ज्ञान की प्रामाणिकता को ग्रहण करने की 'साक्षी' द्वारा प्रक्रिया तभी सम्भव हाती है जबकि कीई ऐसा प्रतिरोध न हो जिसके कारण 'मनस' के भ्रामक प्रत्यक्षा के द्वारा उसकी प्रक्रिया मे हस्तक्षेप हा। अत यद्यपि भ्रम एव सग्य उत्पन्न हो सकते हैं, तथापि यह असम्भव है कि ज्ञान का अनुभव करते समय साक्षी उसी काल मे अपने दोष रहित समस्त प्रकृत व्यापारा में उसका प्रामाणिकता का भी प्रत्यक्ष न करे, अथवा किसी अवस्था मे काई निश्चितता सम्भव नहीं हागी। इसलिये जहाँ कहीं भी विशोभ जनक प्रभाव हो वह 'साक्षी' की सहज शक्ति' को प्रभावित करता है, और उस अवस्था म मनस द्वारा सशय एव मिथ्या प्रत्यक्षीकरण उत्पन्न किये जाते हैं। किंतु जहाँ कहीं भी काई विक्षेप जनक प्रभाव सक्रिय नहीं होते हैं, वहाँ 'साक्षी ज्ञान एव उसकी प्रामाणिकता का भी ग्रहण कर लेता है।'

मीमांसा और वेदांत मे ज्ञान के स्वत प्रामाण्य की समस्या का सश्लिप्त विवेचन पहल ही से इस ग्रंथ के प्रथम भाग म किया जा चुका है।^१ जिस विधि से हम मे, किसी ज्ञान की प्रामाणिकता का प्रत्यय उदय होता है अथवा हमारे द्वारा ज्ञान किया जाता है (स्वत प्रामाण्य ज्ञाप्ति) और हम अपनी चेतना की प्रामाणिकता के प्रति जागरूक होते हैं तथा जिस विधि से उक्त प्रामाणिकता वस्तुगत आधार के स्वरूप क कारण स्वत उत्पन्न होती है (स्वत प्रामाण्योत्पत्ति), उनमे विभेदीकरण किया गया है। पूर्वोक्त का सम्बन्ध इस आत्मगत एव स्वत स्फूर्त अत प्राण विश्वास से है कि हमारे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान सत्य हैं, पश्चादुक्त का सम्बन्ध उस सिद्धांत मे है जा वस्तुनिष्ठ ढग से इस मत का समथन करता है कि जिन अवस्थाआ न ज्ञान का उत्पन्न किया है वे उसकी उत्पत्ति के द्वारा ही उसकी सत्यता को प्रमाणित करती है। स्वत-प्रामाण्य म 'प्रामाण्य शब्द का प्रयोग प्रमात्व' अथवा सत्य के नदिवत्य के अय मे किया गया है।

ज्ञान मीमांसा सम्बन्धी स्थिति मे भेद के अनुसार हमारे ज्ञान की प्रामाणिकता क आत्मगत सप्रत्यक्ष का स्वरूप भी भिन्न होता है। इस प्रकार प्रभाकर के अनुयायी

इस पर टीका करते हुए राघवेन्द्रयति लिखते है प्रमाणस्य सहज शक्ति विषयश्च प्रतिबन्धस्थले योग्यता अस्ति।

^१ मनसा क्वचिदप्रमायामपि प्रामाण्य ग्रहेण सवत्र तेनैव प्रामाण्य ग्रहणे अस्वरस प्रसगेन प्रमा रूपेषु गृहीत तत् तत् प्रामाण्ये अस्वरस्य नियमन यथाथस्य प्रामाण्य-ग्राहकस्य साक्षिणी अवश्यमपेक्षितत्वात्।
— भाव विलासिनी पृ० ५०।

(युक्ति मल्लिका पर सुरोत्तमतीथ द्वारा रचित)।

^२ भारतीय दशन का इतिहास, भाग १ पृ० २६८ टि० ३७२-५, ४८४।

ज्ञान को स्वयं प्रकाशक मानते हैं, जिसका अर्थ यह है कि ज्ञान के प्रकाशन के किसी भी क्षण में ज्ञान के विषय एवं ज्ञाता के प्रकाशन का समावेश होता है। इस मत के अनुसार किसी भी प्रकार की जातता (ज्ञान ग्राहक), यथा 'मैं घट के प्रति चेतन हूँ,' स्वयं में इस नैश्चित्य का भी समावेश करती है कि उक्त जातता अर्थ किसी वस्तु की अपेक्षा के बिना सत्य है (ज्ञान ग्राहकतिरिवतानपेक्षात्वम्)। पर कुमारिल के अनुयायी 'ज्ञान' का अनुभवातीत एवं अतीन्द्रिय मानते हैं जो केवल सज्ञान की मानसिक अवस्था (जातता) यथा, 'मैं घट के प्रति चेतन हूँ,' से अनुमित किया जा सकता है तथा इस मत के अनुसार चूँकि मानसिक अवस्था ही एवमात्र ज्ञात वस्तु है, अतः ज्ञान उससे अनुमित किया जाता है और उससे सलग्न प्रामाणिकता उक्त अनुमान के फलस्वरूप ही जात की जा सकती है। चूँकि एक विशेष प्रकार की जातता हाती है, अतः सत्य ज्ञान होना चाहिये। जब अनुमान होता है तब ज्ञान से सम्बन्ध प्रामाणिकता केवल आभासी ही हो सकती है, इसलिये वह विशेष प्रकार की जातता के आधार पर किये गये अनुभव पर आश्रित रहती है (यावत्-स्वाश्रयानुमिति ग्राह्यत्वम्)। इस मत के अनुसार जब हम एक विषय के भासित होने पर उसे जात करते हैं तब उससे उत्पन्न परिस्थिति का विश्लेषण यह है कि वह जान का एक स्थायी इकाई के रूप में विभेदीकरण करता है जो उचित इन्द्रिय सम्पर्क आदि के साहचर्य के विशेष विशेष प्रकार की जातता को उत्पन्न करता है जिनमें विनिष्ट एवं विशेष 'विषयता' (अथवा 'कमता') समाविष्ट रहती है, यथा 'मैं एक घट का जात करता हूँ।' इस मत में विषयता ज्ञान की उपज होने के कारण जान से एकरूप नहीं हो सकती। यह ध्यान में रखना चाहिये कि 'विषयता एक रहने पर भी (यथा, भूमि पर एक घट तथा घट पर भूमि एक रूप नहीं है, यद्यपि घट एवं भूमि से सम्बन्धित विषयता एक समान ही है) सम्बन्ध भेद के कारण उक्त विषयता के स्वरूप में महत्वपूर्ण अंतर हो सकते हैं। ऐसी अवस्थाओं में यह मत प्रस्तुत किया जाता है कि विषयता ज्ञान से भिन्न हाती है ज्ञान 'नित्य' सत्ता है विषयता एक समान रहने पर भी सम्बन्धों का भेद (प्रकारता) जातता के स्वरूप में भेद उत्पन्न कर सकता है, अतः प्रत्येक 'जातता' का अर्थ होता है अपने विशिष्ट सम्बन्धों सहित प्रत्येक विशिष्ट जातता' केवल यह जातता' ही साक्षात् एवं तत्काल प्रत्यक्ष की जाती है। इसलिये जान एक अनुभवातीत सत्ता है जो इन्द्रिय गम्य नहीं बन सकता (अतीन्द्रिय), परन्तु केवल जातता को अनुकूलित करने वाले एक तत्त्व के रूप में अनुमित किया जा सकता है। जातता की उत्पत्ति उसकी प्रामाणिकता के प्रत्यय तथा उसको अनुकूलित करने वाले ज्ञान की प्रामाणिकता को उत्पन्न करती है।'

१ गणेश की 'भाट्ट चिन्तामणि' पृ० १६-१८। किन्तु जैसा कि मथुरानाथ 'प्रामाण्यवाद' पर तत्त्व चिन्तामणि की अपनी टीका (पृ० १४४) में संकेत करते हैं अनुमान ही जातता घटत्ववति घटत्व प्रकारक जान-जया घटत्ववति घटत्व प्रकारक जातता

परिवर्तित होती हुई ज्ञातता की अवस्थामा से निम्न 'ज्ञान के अनुभवातीत अस्तित्व को स्वीकृत करने की आवश्यकता नदाचित् 'ज्ञान के रूप में एक ऐसी नित्य आत्मनिष्ठ सत्ता की व्यवस्था करने की इच्छा से उत्पन्न होती है जो स्वयं में एकरूप रहकर अतः तो गत्वा ज्ञातता की सब अवस्थामो को निर्धारित कर सके। भीमासा के एक अन्य महत्त्वपूर्ण व्याख्याकार मुरारि मिश्र के मत में वस्तुनिष्ठ ज्ञान (यथा, घट का ज्ञान) के पश्चात् स्व निष्ठ आत्म चेतना उत्पन्न होती है जो विषय के ज्ञान को आत्मन् से सम्बन्धित करती है (अनुभवसाय) और यही 'अनुभवसाय' ज्ञान के अतिम रूप को निर्धारित करता है जिसके फलस्वरूप उसकी प्रामाणिकता का अतर्ज्ञान उपलब्ध होता है।^१ प्रभाकर, कुमारिल एव मुरारि मिश्र ने इन तीनों प्रकार के 'स्वतः प्रामाण्य' को समाविष्ट करने के लिये गणेश द्वारा अपनी 'तत्त्व चिन्तामणि' में एक व्यापक परिभाषा निम्न प्रकार से दी गई है किसी ज्ञान की प्रामाणिकता (उस अवस्था के अतिरिक्त जहाँ ज्ञान का मिथ्यात्व ज्ञात होता है यथा रजत का यह ज्ञान मिथ्या है) उसकी ज्ञान ग्राहक सामग्री के सम्पूर्ण भगठन के द्वारा सूचित की जाती है तथा केवल उसी के द्वारा सूचित की जाती है।^२ इस परिभाषा के मूल्य का विवेचन करते हुए व्यासतीय उसकी शब्द रचना में कई दोष बताते हैं तथा यह कहकर उसकी आलोचना करते हैं कि 'स्वतः प्रामाण्य' सिद्धांत की परिभाषा देते समय इस शत का आरापण करना दोषपूर्ण है कि 'ज्ञान उसी सामग्री' के द्वारा सूचित किया जाना चाहिये जो उसकी प्रामाणिकता को उत्पन्न करती है क्योंकि यह शत ता परतः प्रामाण्य सिद्धांत में भी पूरी हो जाती है, क्योंकि उसने अनुसार भी किसी ज्ञान की प्रामाणिकता को सूचित करने वाली 'सामग्री' वही होती है जो उस ज्ञान की उत्पत्ति को सम्भव बनाती है।^३ व्यासतीय

त्वात् के रूप का नहीं होता है, बल्कि 'अहं ज्ञानवान् ज्ञाततावत्त्वात् के रूप का होता है।

^१ ज्ञानस्यातीन्द्रियतया प्रत्यक्षा मग्भवेन स्व जय जातता लिंगकानुमितिसामग्री स्व निष्ठ प्रामाण्य निश्चयिता इति भाट्टा ज्ञातता च जाता इति प्रतीतिसिद्धो जानो-अजय विषय समवेत प्राकट्यापरनामा अतिरिक्त-पदाय विशेष ।

—तत्त्व चिन्तामणि' के प्रमाण वाद रहस्य' पर मधुरानाथ, पृ० १२६ (एशियाटिक सोसायटी का सस्करण) ।

^२ तदप्रामाण्य ग्राहक यावज्ज्ञान ग्राहक-सामग्री-प्राह्यत्वम् । —वही, पृ० १२२ ।

किन्तु 'ज्ञान ग्राहक सामग्री तीन भीमासा मता में निम्न भिन्न है अर्थात् प्रभाकर मत में स्वयं प्रकाश ज्ञान, भाट्ट मत में अनुमान तथा अनुभवसाय' के रूप में आत्म चेतना मुरारि मिश्र के मत में ।

^३ तथा च यावति प्रामाण्यविषयिका सामग्री तद् प्राह्यत्व स्वतस्त्वमित्युक्तं स्यात्, तथा च एतादृशस्वतस्त्वस्य परतस्त्वपक्षया सत्वान् सिद्धसाधनम् ।

—तक ताण्डव, पृ० १२ ।

द्वारा प्रस्तावित 'स्वत प्रामाण्य' की परिभाषा गणेश द्वारा अपनी 'तत्त्व चिन्तामणि' में दी गई दूसरी वैकल्पिक परिभाषा से सहमत है वह ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री को स्वीकार करने की आवश्यकता का परित्याग करती है, उसके अनुसार ज्ञान की स्वत प्रामाणिकता उसका वह लक्षण है जो किसी ऐसे ज्ञान के द्वारा ग्रहण नहीं किया जाता है जिसका विषय वह सामग्री है जिसकी प्रामाणिकता ग्रहण की जाती है, अर्थात् वही ज्ञान जो किसी विषय को ग्रहण करता है उसी क्रिया के द्वारा, किसी अन्य व्यवहित प्रक्रिया में प्रविष्ट हुए बिना, उसकी प्रामाणिकता को भी ग्रहण कर लेता है।^१ हम देखेंगे कि यह मत 'स्वत प्रामाण्य' सम्बन्धी भाट एक मिश्र मत से भिन्न है, क्योंकि भाट मत के अनुसार स्वत प्रामाण्य की उम ज्ञान के प्रति अभिपुष्टि की जाती है जो केवल अनुमित किया जा सकता है तथा एक एक विशिष्ट ज्ञातता (यथा, 'मैं इस घट का नात करता हूँ) सहित अपरोक्ष रूप में ग्रहण न किया गया हो और मिश्र मत में स्वत प्रामाण्य की अभिपुष्टि केवल ऐसे 'अनुभवसाय' के फलस्वरूप ही की जाती है, जो ज्ञातता का आत्मन् के साथ साहचर्य स्थापित करता है (यथा, 'मैं नात करता हूँ)।^२

व्यासतीय इस मत पर बल देते हैं कि दोषा एव शकाशा की अनुपस्थिति में (दोष शवादिना अनास्कदित) किसी वस्तुगत तथ्य की आत्मगत अनुभूति अपनी प्रामाणिकता स्वयं लिये हुए होती है। वे निर्देश करते हैं कि यह कहना सही नहीं है कि विषय के बृहत्तर पृष्ठ से इन्द्रिय सम्पक् तज्जय ज्ञान की प्रामाणिकता का कारण माना जाना चाहिये क्योंकि यह सुविदित है कि ऐसे इन्द्रिय सम्पक् के बावजूद भी यदि कु निरीक्षण को उत्पन्न करने वाले दोष' वतमान है तो त्रुटि हो सकती है। अतः यह मानना कहीं अधिक उपयुक्त है कि स्वयं ज्ञान सामग्री' से ही ज्ञान की प्रामाणिकता उत्पन्न होती है। इन्द्रिय सम्पक् तभी लाभप्रद होता है जबकि ज्ञान की उत्पत्ति में शकाए तथा अन्य प्रतिरोध हो, किन्तु वह स्वयं ज्ञान की प्रामाणिकता को उत्पन्न नहीं करता।^३ दोषा का अभाव भी ज्ञान की प्रामाणिकता का कारण नहीं है, क्योंकि

^१ तज्जय ज्ञान विषयक ज्ञानाजय ज्ञान विषयत्वमेव स्वतस्तम् ।

—वही, पृ० १५ और तत्त्व चिन्तामणि' पृ० १२२ ।

^२ व्यासतीय द्वारा स्वीकृत 'स्वत प्रामाण्य' की उपयुक्त परिभाषा तत्त्व चिन्तामणि' में एक एसी परिभाषा के रूप में दी गई है जिसमें मीमांसा की तीना शाखाओं के मतों में सामान्य सहमति है (मत त्रय-साधारण), उसमें तद् ज्ञान विषयक' शब्द की नानानुबन्धविषयताश्रय' के रूप में एक विशिष्ट 'यास्या का समावेश होता है। (देखिये—मथुरानाथ की टीका, पृ० १४४) ।

^३ तज्जय ज्ञान' पृ० ८३-९० ।

दोषा का अभाव तो केवल एक निषेधात्मक तत्व है जो निःसन्देह अनिवाय है किन्तु किसी भी प्रकार से स्वतः प्रामाण्य की उस सकारात्मक अनुभूति का निर्माणकारी तत्व नहीं है, जो ज्ञान की सामग्री से तत्काल एक अपरोक्षत उत्पन्न होती है।^१ दाया की उपस्थिति में भी संयोग हो सकता है।^२ किन्तु सब भ्रामक ज्ञान दाया की उपस्थिति के कारण उत्पन्न होता है, क्योंकि उस ज्ञान में ज्ञान का विषय हमारे समक्ष विद्यमान नहीं होता तथा उससे वास्तविक इन्द्रिय सम्पर्क नहीं होता। अतः मध्य क अनुयायी परत अप्रामाण्य के सिद्धांत का मानते हैं, जिसका उनके मतानुसार यह अर्थ है कि अप्रामाणिक ज्ञान के समस्त उदाहरण ज्ञान की सामग्री से भिन्न अर्थ धारणा (अर्थात् 'दोषा') से उत्पन्न होते हैं।^३ इस प्रसंग में बादिराज अपनी 'युक्ति मल्लिका' में यह निर्देश करते हैं कि दोषामय ज्ञान की सामग्री का विशेष लक्षण होने के कारण स्वयं में प्रामाणिक ज्ञान (प्रमा) का एक स्वतंत्र कारण नहीं माना जा सकता। सामान्य अवस्थामात्र में किये गये प्रत्यक्षीकरण क अधिकांश उदाहरणों में हम सत्य ज्ञान प्राप्त होता है तथा केवल विषय परिस्थितियाँ में ही संशय होता है और सवीक्षण की आवश्यकता प्रतीत होती है। यदि ज्ञान के प्रत्येक चरण में उसकी प्रामाणिकता के संशय में शंका होती, तो अनवस्था दोष उत्पन्न हो जाता, अतएव हम किसी ज्ञान की प्रामाणिकता एवं निश्चितता की कल्पना अनुभूति नहीं कर पाते।^४ व्यासतीय 'याय' के सट्टा मत में पाये जाने वाले अनवस्था दोष पर भी बल देते हैं जहाँ ज्ञान की प्रामाणिकता अनुवर्ती बाह्य परीक्षण द्वारा निश्चित की जाती है (परतस्त्वानुमान) के निर्देश करते हैं कि हमारे ज्ञान की प्रामाणिकता का निश्चय हमें काय में प्रवृत्त करता है (प्रामाण्य निश्चयस्य प्रवतवत्वम्)।^५ पर यदि प्रत्येक ज्ञान की प्रामाणिकता का अर्थ ज्ञान क द्वारा परीक्षण करना पड़े तो स्वभावतः अनवस्था दाया उत्पन्न हो जाता है।^६ किन्तु साक्षी अपनी अवस्थामात्र, अपने सुख-दुःख को साक्षात् एवं तत्काल ज्ञात करता है, तथा ज्ञान के ऐसे सन्देहहित स्वतः प्रामाण्य उदाहरणों में संशय की कोई सम्भावना नहीं रहती।

^१ दोषाभावस्यापेक्षितत्वमपि प्रमा जनन शक्ति सहाया। —वही पृ० ८८।

^२ उक्त हि विष्णु तत्व निणय टीकाया दोषामावाऽपि न प्रामाण्यकारणम् यादृच्छिकं सवादादिषु सत्यमपि दाये प्रमा जानोदयात्। —वही, पृ० ८६।

^३ वही पृ० ६८। 'विष्णु तत्व निणय' भी, पृ० २।

^४ 'युक्ति मल्लिका' श्लोक० ३४३-७०, तथा उस पर रचित सुरात्तमतीय की 'भाव विलासिनी'।

^५ तत्र ताण्डव, पृ० ४१-६।

^६ वही पृ० ४६-५०।

भ्रान्ति और सशय

ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य का उपरोक्त विवेचन हममें स्वभावतः मध्व के भ्रम-सिद्धांत तथा भारतीय दशन के अथ मम्प्रदाया द्वारा स्वीकृत अथ भ्रम सिद्धांत को खंडित करने की उसकी विधि के सम्बन्ध में जिज्ञासा उत्पन्न करता है। मध्व दशन में किसी विषय के अथवा ज्ञान को भ्रम कहा जाता है (अथवा विज्ञानम् एव भ्रान्ति), और भ्रम का 'बाध' 'सम्यग् ज्ञान' के उदय के द्वारा भ्रामक आकार के मिथ्यात्व को नाश करने में निहित होता है। इसका तात्पर्य यह है कि भ्रम वह ज्ञान है जिसमें एक वस्तु अथ वस्तु के रूप में भासित होती है, जो असत् है वह सत् के रूप में भासित होता है तथा जो सत् है वह असत् के रूप में भासित होता है।^१ भ्रम दोषों से प्रभावित इन्द्रिया द्वारा उत्पन्न किये जाते हैं। दोष केवल विराध ही उत्पन्न नहीं करते, वे विषय का एक गलत प्रदर्शन भी उत्पन्न कर सकते हैं, अतः ये न केवल अनिरीक्षण के लिए बल्कि बुनिरीक्षण के लिए भी उत्तरदायी होते हैं। अथ बात यह है कि ज्ञान का विषय केवल वही हो सकता है जो किसी प्रकार उसकी उत्पत्ति का प्रभावित कर सके, गुक्ति के सम्बन्ध में रजत के एक भ्रामक ज्ञान में रजत असत् होने के कारण ज्ञान की उत्पत्ति में कोई भाग नहीं ले सकती, अतएव वह ज्ञान का विषय नहीं बन सकती। इसके उत्तर में जयनीय कहते हैं कि एक भ्रमत् वस्तु भी ज्ञान का विषय बन सकती है। हम सभी अतीत की घटनाओं को अनुमित करते हैं तथा वस्तुओं का उन व्यक्तियों के सम्बन्ध में उल्लेख करते हैं जिनका अस्तित्व दीर्घकाल से समाप्त हो चुका है। ऐसे उदाहरणों में यह कहा जा सकता है कि असत् वस्तुओं ने ज्ञान का उत्पन्न नहीं किया है किन्तु उसको निर्धारित (निरूपक) किया है।^२ यह माना जा सकता है कि ऐसे निर्धारण के लिये उस वस्तु के तात्कालिक अस्तित्व का पूर्वगृहीत नहीं किया जाता क्योंकि उसको ऐसे प्रत्यय, संकल्पना, अथवा ज्ञान तक सीमित समझा जा सकता है जिसके अनुरूप किसी वस्तुगत सत्ता की उपस्थिति अथवा अस्तित्व के प्रति कोई उल्लेख नहीं होता। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि एक विषय के दृष्टि प्रत्यक्ष की अवस्था में यह निश्चित है कि वह विषय द्वारा इन्द्रिय सम्पर्क के माध्यम से उत्पन्न किया जाता है, परन्तु गुक्ति में रजत के भ्रम की अवस्था में रजत वस्तु अनुपस्थित होती है, अतएव उसका कोई इन्द्रिय सम्पर्क नहीं हो सकता, और फलतः उसका कोई दृष्टि प्रत्यक्ष सम्भव नहीं हो सकता। इस आपत्ति का यह उत्तर दिया गया है कि दृष्टि दृश्य-विषय ही गुक्ति के मन्त्रिक्य होने के कारण एक ऐसे ज्ञान का उत्पन्न करती

^१ 'याय सुधा' पृ० ४६।

^२ वही पृ० सं० ५८।

है जो उसे सवधा असत् रजत के रूप म प्रदर्शित करता है।^१ जयतीय बहते हैं कि यह युक्ति देना समीचीन नहीं है कि यदि एक विषय के विना ज्ञान हा सकता है, तो कोई भी ज्ञान विश्वसनीय नहीं हो सकता, क्याकि सामान्यत ज्ञान स्वत प्रामाण्य होता है (श्रौत्सर्गिक ज्ञानाना प्रामाण्यम्)। आत्मचेतन कर्ता (साक्षी) किसी अय प्रक्रिया अथवा कर्ता की मध्यस्थता के विना प्रत्यक्षीकरण करता है और स्वय के प्रति मानसिक अवस्थाओं की प्रामाणिकता को प्रमाणित करता है। यह अपराध नैश्चित्य अथवा 'सत्य विश्वास' जिसकी हम चेतन प्रत्यक्षकर्ताओं क नाते उन सभी अवस्थाओं म अनुभूति करते हैं जिनम उत्पन्न ज्ञान कुनिरीक्षण अथवा अनिरीक्षण का जन्म देने वाले दोषों से अप्रभावित रहता है ज्ञान की स्वत प्रामाणिकता समझा जाता है।^२ एक भ्रामक प्रत्यक्ष की अवस्था म (यथा रजत के रूप मे शुक्ति) एक वस्तु का अय वस्तु के रूप म आभास हाता है तथा उसका ऐसा होना अपराध रूप म प्रत्यक्ष अथवा अनुभूत (अनुभव) किया जाता है यदि शुक्ति का रजत के रूप म प्रत्यक्ष नहीं किया जाता तो रजत को ढूँढने वाला मनुष्य शुक्ति का उठाने के लिय क्या भुक्तता ? रजत का भ्रामक प्रत्यक्ष आभास मे रजत के यथाथ प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं हाता।

शुक्ति रजत के भ्रम के सम्बन्ध मे मीमांसा मत जिसके अनुसार वह रजत एव स्मृति की शुक्ति के प्रत्यक्ष तथा उनमे विभेद करने की असमर्थता से निर्मित हाता है—के विराय म तर्क देते हुए जयतीय कहते हैं कि ऐसे उदाहरणों मे रजत के आभास मे स्मृति के कोई लक्षण नहीं हाते, तथा इस मिथ्या विश्वास से उत्पन्न क्रिया की व्याख्या केवल एक स्मृति प्रतिभा एव एक दृश्य प्रत्यक्ष के भेद के अविषय के द्वारा ही नहीं की जा सकती। दो वस्तुओं म अविषयक को समाविष्ट करने वाला एक बारा निषेध किसी व्यक्ति को किसी निश्चित वरण की प्रेरणा नहीं दे सकता। इसके अतिरिक्त, यदि कोई व्यक्ति स्मृति प्रतिभा के यथा तथ्य रूप एव प्रत्यक्ष क यथा तथ्य रूप क प्रति चेतन है, तो यह कैसे हा सकता है कि उनका विभेद नात न हा ?

गर्क सम्प्रदाय के द्वारा दी गई भ्रम की व्याख्या के विरोध म जयतीय आग्रह करते हैं कि यह मत भी सही नहीं है कि शुक्ति रजत 'अनिवचनीय' है, क्याकि इस अनिवचनीय स्वरूप का अर्थ यह होगा कि वह न सत् है न असत् है और न सदसद् है। इनमे से प्रथम एव अन्तिम विकल्पों को तो मन्व मत के अनुसार भी स्वीकार किया जाता है। द्वितीय मत सही नहीं हा सकता क्योंकि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि असत् रजत का हमारे समक्ष उपस्थित ज्ञान का आभास हुआ था। यह

^१ शुक्तिका सत्रितृष्ट दुष्टमिन्द्रिय तमेव अत्य तासत्त्वतामेन अवग्राहमानम् ज्ञान जन्मति।

— याय सुधा पृ० ४८।

^२ वही पृ० ४८।

समान लक्षणा के निरीक्षण के कारण हाता है, जैसे कुछ दूरी पर एक मनुष्य जितना ऊचा पदाय देखकर कोई व्यक्ति एक वक्ष के ठूठ और एक मनुष्य दाना को स्मरण करने में प्रवृत्त हो सकता है, तथा प्रत्येक के असाधारण घर्मों, अर्थात् वक्ष के छेना, रुख व कठार पृष्ठ आदि और मनुष्य के सिर, हाथा और पैरा की गति का विभेदीकरण करने में असमर्थ होने के कारण वह स्वभावतः सशय कर सकता है कि क्या वह एक वक्ष का ठूठ है अथवा एक मनुष्य है ? दूसरे एक व्यक्ति यह देखकर कि आकाश का विशेष लक्षण (असाधारण घर्म) शब्द है, यह सशय कर सकता है कि क्या शब्द, शब्द के रूप में नित्य है। तीसरे यह देखकर कि साह्य और वैशेषिक मता के अनुयायी इन्द्रिया के 'भौतिकत्व' के सम्बन्ध में परस्पर विरोध (विप्रतिपत्ति) करते हैं, यह सशय हो सकता है कि इन्द्रियां भौतिक हैं अथवा नहीं। चौथे जब एक कुएँ को खोदने के पश्चात् हमें जल प्राप्त होता है (उपलब्धि) तब यह सशय हो सकता है कि क्या वहाँ जल पहले से था तथा खोदने की प्रक्रिया से केवल प्रकट हुआ अथवा क्या वह अस्तित्व में नहीं था किन्तु खोदने की प्रक्रिया से उत्पन्न हुआ। पाचवें, ऐसी एक जनश्रुति हो सकती है कि अमुक वक्ष में एक प्रेत का निवास है पर जब हम वहाँ जाते हैं और उसे नहीं देखते (अनुपलब्धि) तब यह सशय हो सकता है कि क्या प्रेत वस्तुतः वहाँ था किन्तु स्वयं को अदृश्य बना लेने की अपनी शक्ति के कारण वह देखा नहीं गया, अथवा क्या वह उस वक्ष में कोई अस्तित्व ही नहीं रखता था। परन्तु अथ

उपलब्धि और अनुपलब्धि के द्वारा उत्पन्न सशय जिनमें से प्रथम दो तो समान एवं असमान लक्षणा की वस्तुनिष्ठ घटनाएँ हैं तथा अन्तिम दो ज्ञान की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति की आत्मनिष्ठ अवस्थाएँ हैं। उनके द्वारा दिए गए उदाहरण वे ही हैं जो नीचे दिए गए हैं। किन्तु उद्योतकर उपरोक्त सूत्र की व्याख्या केवल प्रथम तीन प्रकार के सशय अर्थात् 'समानधर्मोपपत्ति' 'अनेकधर्मोपपत्ति' व 'विप्रतिपत्ति' के उल्लेख के रूप में करते हैं ('याय-वार्तिक' प० ८७ ६६ ६)। वरगाद अपने वैशेषिक-सूत्र (२ २ १७ १८ १९ २०) में सशय के दो प्रकार के होने का कथन करते हैं आन्तरिक (यथा जब कोई यह सदेह करता है कि ज्योतिषि की वे भविष्यवाणियाँ जो कुछ उदाहरणों में सत्य पाई गई थी और अथ उदाहरणों में असत्य पाई गई थी, एक विशेष उदाहरण में सत्य होने की सम्भावना रखती है अथवा नहीं) और बाह्य (यथा जब कोई यह सदेह करता है कि उसके सम्मुख स्थिति ठूठ एक वक्ष है अथवा एक मनुष्य है)। बाह्य सशय पुनः दो प्रकार का होता है (१) जब विषय सम्पूरणता में देखा जाता है तथा (२) जब उसका केवल एक भाग ही देखा जाता है।

विद्वान् चौथे और पाचवें उपलब्ध और 'अनुपलब्धि सम्बन्धी प्रकारों का प्रथम प्रकार अर्थात् समान धम (साधारण धम) के प्रत्यक्षीकरण में समाविष्ट करते हैं तथा इस प्रकार केवल तीन प्रकार के सशय का ही मानते हैं।^१ किंतु जयतीर्थ का विचार है कि 'असाधारण धम' एक विप्रतिपत्ति सम्बन्धी, अर्थात् दो प्रकारों का भी प्रथम प्रकार में समावेश किया जा सकता है क्योंकि एक असाधारण धम स्वयं का वस्तुभा के स्मरण का प्रेरित नहीं कर सकता जिससे सशय उत्पन्न होता है। यह जानना कि शब्द आकाश का असाधारण धम है, कोई ऐसा दो पदार्थों का स्मरण करना नहीं है जिनके मध्य सशय हो तथा सशय के पूर्व दो पदार्थों का स्मरण होना आवश्यक है। साधारण धम भावात्मक अथवा अभावात्मक हो सकते हैं। इस प्रकार 'आकाश' में एक तो ऐसे गुणों की श्रेणी होती है जो अनित्य वस्तुभा में नहीं पाये जाते (नित्य व्यावर्तित विशिष्टम् आकाश-गुणत्वम् और अनित्य व्यावर्तित विशिष्टम् आकाश-गुणत्वम्)। यह सशय हो सकता है कि क्या शब्द का आकाश का एक असाधारण धम है 'आकाश' के उन गुणों में से है जो आकाश एक नित्य वस्तुभा में समान हैं अथवा आकाश अनित्य वस्तुभा में समान हैं। अतः यह सशय भी प्रथम प्रकार के सशय अर्थात् साधारण धम के प्रत्यक्षीकरण में सम्बन्धित सशयों के अन्तर्गत माना चाहिये। मध्व के अनुयायी अपने विशेष' के सिद्धांत के कारण एक ही वस्तु में दो विरोधी गुणों की श्रेणियों के अस्तित्व पर सहमत हो सकते हैं। इसलिये परस्पर विरोधी मता अथवा विप्रतिपत्तियों की स्थिति में भी मध्य भौतिक एवं अभौतिक पदार्थों में साधारण धमों के प्रत्यक्षीकरण के द्वारा उत्पन्न माना जा सकता है, अतएव एक व्यक्ति यह सशय कर सकता है कि 'इन्द्रियों कुछ गुणों में भौतिक पदार्थों के समान हान के कारण भौतिक हैं अथवा अर्थात् गुणों में अभौतिक पदार्थों के समान हान के कारण अभौतिक हैं। इसलिए मध्व दशन के अनुसार मध्य केवल एक प्रकार का ही होता है। जयतीर्थ कहते हैं कि वैशेषिक मत के अनुयायियों के विचार में मध्य और भ्रम (विषय) के अतिरिक्त दो प्रकार का मिथ्या ज्ञान होता है अर्थात् अनिश्चितता (अनध्यवसाय) और स्वप्न। अनध्यवसाय सशय में भिन्न नहीं है क्योंकि वह दो वस्तुभा के मध्य में दालन नहीं होता बल्कि अन्त सम्भावनाओं के मध्य में होता है यथा, यह वक्ष्य कौनसा है? जयतीर्थ कहते हैं कि उदाहरण में अनध्यवसाय का ज्ञान कहा ही नहीं जा सकता वह तो जिज्ञासा मात्र है (सना विषय जिज्ञासा मात्र)। इस प्रकार, यद्यपि मैं यह जानता हूँ कि यह वृक्ष मुझे नात अर्थात् वक्ष्य से भिन्न है तथापि मैं उसका नाम नहीं जानता और उसके सबध में जिज्ञासा करता हूँ। अधिकांश स्वप्न अवचेतन स्मृति मस्कारों के कारण उत्पन्न होते

^१ जसाकि पहले उल्लेख किया जा चुका है यह 'याय सूत्र' १-१-२३ पर उदाहरण का मत है।

हैं अतः जहाँ तक उन सरकारा का संबध है वे मिथ्या नहीं हैं। त्रुटि हमारी इस मकल्पना में निहित है कि कोरी स्मृति प्रतिमाएँ उस समय वास्तविक वस्तुगत अस्तित्व रखती हैं अतएव यह अश्रु भ्रम (विषयय) समझा जाना चाहिये। सम्भावना (जिसे 'ऊहा' भी कहते हैं) को भी एक प्रकार का भ्रम ही मानना चाहिये जिसमें कई वस्तुओं में से एक की सम्भावना अधिक होती है (यथा, यह बहुत सम्भव है कि वह वही मनुष्य है जो मकान के बाहर खड़ा था)।^१

उपरोक्त से यह स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ सशय को दोलन की एक मानसिक वृत्ति माना जाता है दार्शनिक जिज्ञासा एवं अनुसंधान में उसके महत्व, सशयवाद और समालोचना से उसके सम्बन्ध की पूरुणत उपेक्षा की जाती है। वात्स्यायन उद्योतकर और कणाद के वर्गीकरण यहाँ कोई महत्व नहीं रखते। अतएव सशय को उसी रूप में मानना अधिक उपयुक्त है जिस रूप में जयतीथ ने माना है।

‘भेद’ की प्रतिरक्षा^२

ईश्वर एवं जीव का भेद हमारी ओर से हम प्रत्यक्ष करते हैं तथा ईश्वर की ओर से वह प्रत्यक्ष करता है। हमें पान है कि हम उससे भिन्न हैं तथा वह जानता है कि वह हमसे भिन्न है, क्योंकि यद्यपि हम ईश्वर का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकते हैं तथापि हम उसके सम्बन्ध में हमारे भेद को प्रत्यक्ष कर सकते हैं भेद का प्रत्यक्ष करने का यह अर्थ अनिवायत नहीं होता कि जिससे भेद प्रत्यक्ष किया जाता है उसका भी प्रत्यक्ष होना चाहिये, इस प्रकार एक व्यक्ति एक पिशाच का प्रत्यक्ष किए बिना भी यह कह सकता है कि वह जानता है कि एक स्तम्भ एक पिशाच नहीं होता।^३

पुनः, ब्रह्मन् से जीवों के भेद को अनुमान द्वारा इस आधार पर भी प्रमाणित किया जा सकता है कि जीव दुःख व पीडा के विषय होते हैं जो ब्रह्मन् नहीं है।^४

^१ 'प्रमाण पद्धति' पृ० १०-१३ और उस पर लिखी गई जयतीथ विजय भी।

^२ इस परिच्छेद की सामग्री 'यासतीथ के भेदोऽजीवन तथा श्रीनिवास की व्याख्या-शाकरा से ली गई है।

^३ सप्रतियोगिक पदाथ प्रत्यक्षे न प्रतियोगि प्रत्यक्ष तत्रम् स्तम्भ पिशाचो न इत्यादौ व्यभिचारात्।

—'भेदोऽजीवन' पृ० १३।

^४ जीवा ब्रह्म प्रतियागिक धर्मि-सत्ता समान-सत्ताक भेदाधिकरण ब्रह्मण्यनुसहित दुःखा-नुसंधातृत्वाद् व्यतिरेकेण ब्रह्मवत्।

और चूँकि ब्रह्मन् और जीव स्थायी नित्य सत्ताएँ हैं इसलिये उनका परस्पर भेद भी नित्य एव यथाथ है। यह तक दिया जा सकता है कि दुःख की पीड़ा सापाधिक आत्मन् का हाती है न कि 'गुद्ध चैतय' को, यह 'गुद्ध चतय' जीव है और चूँकि पीड़ा केवल जब तक होती है तब तक कि उपाधि रहती है इसलिये उपाधि क तिरोहित होने पर भेद भी अततागत्वा तिराहित हो जाता है, अतएव वह यथाथ नहीं हो सकता। परन्तु मध्वो द्वारा स्वरूप में सीमित इन जीवों को मिथ्या नहीं माना जाता अतएव उनके स्वरूप पर अवलम्बित भेद भी मिथ्या नहीं है। जीवों और ईश्वर के स्वरूप में एक नित्य एव यथाथ भेद होने के कारण, अर्थात् यह कि पूर्वोक्त दुःख को भोगते हैं पर पश्चादुक्त नहीं भागता, दोनों में कदापि अभेद नहीं हो सकता। जीव केवल 'जीवत्व' के जाति प्रत्यय के उदाहरण मात्र हैं जो पुनः द्रव्य का एक उप प्रत्यय है, और द्रव्य सत्ता का उप प्रत्यय है। यदि जीवों में रग आदि द्रव्य के गुण नहीं होते तथापि उनमें कम से कम एक दो, तीन आदि के सख्यात्मक गुण होते हैं। यदि यह एक बार स्थापित हो जाता है तो उससे इस मत का शक के मन से विभेद हो जायगा जिसके अनुसार जीव स्वयं प्रकाश चैतय है और जो भेद रहित अद्वैतवाद का जन्म देता है। जीव का एक जाति प्रत्यय के रूप में मानने का अर्थ यह होगा कि विभिन्न जाव जाति प्रत्यय के उदाहरण हान के नाते परस्पर समान भी हैं और भिन्न भी हैं (क्याकि प्रत्येक जीव अर्थ सब जीवों एवं ईश्वर से सख्या की दृष्टि से भिन्न पृथक् व्यक्ति है। शंकर सम्प्रदाय के अनुयायियों की मान्यता है कि जीवों में कोई अंतर भेद नहीं होता, तथा आभासी भेद अतःकरण' नामक तात्कालिक प्रभाव डालने वाली सत्ता के कारण उत्पन्न होता है, जो जीवों में प्रतिबिम्बित होता है तथा जीवों के स्वरूप में आभासी भेद उत्पन्न करता है यद्यपि यथाथ में ऐसा कोई भेद नहीं होता, किन्तु व्यासतीय आग्रह करते हैं कि सत्य दूसरे पक्ष में निहित है तथा जीवों के भेद ही यथाथ में उनमें सम्बन्धित अतःकरण एवं शरीरों में विभेद करते हैं। उपनिषद् भी इस मत के पक्ष में हैं कि ईश्वर जीवों से भिन्न है, तथा व्यासतीय यह प्रदर्शित करने का प्रयास करते हैं कि उपनिषद् पाठों के अद्वैतवादी आशय का सिद्ध करने का प्रयत्न असफल सिद्ध किया जा सकता है।'

किन्तु भेद की यह प्रतिरक्षा चित्मुख द्वारा अपनी ताव प्रतीपिका एवं नासिहाश्रम मुनि द्वारा अपने 'भेद धिक्कार' में अर्थ विद्वानों द्वारा किये गये भेद के खंडन की तुलना में निराल प्रतीत होती है। चित्मुख भेद के प्रत्यय एवं उसको संकल्पित करने की समस्त विभिन्न सम्भव विधियाँ म सीध प्रयोग करते हैं वस्तुतः के 'स्वरूप के रूप में भेद, अर्थात् आभास के रूप में भेद (पटा, पट पट नहीं है, पट एक घट नहीं

१ वे दो सुपर्णा आदि उपनिषद् पाठों का उल्लेख करते हैं।

है) पृथक्त्व के रूप में भू वैधर्म्य म रूप में भू और विभिन्न लक्षणों के विविध पदार्थों में अभि-युक्त भू (भिन्न लक्षण यागित्व भू) किन्तु व्यासताय उन युक्तियों का समीचीन उत्तर देने का कोई प्रयत्न नहीं करते। इन लक्षणों द्वारा भू के प्रत्यय का जो खडन किया जाता है उसका उदाहरण प्रस्तुत वृत्ति के प्रथम भाग में पहले ही प्रस्तुत किया जा चुका है।^१



^१ भारतीय दशन का इतिहास भाग १ पृ० ४६२।

मध्व का तर्कशास्त्र

प्रत्यक्ष

विषया से यथाय अनु रूपता के रूप में प्रमाण की परिभाषा पहले दी जा चुकी है, तथा यह भी बताया गया है कि वह दो वर्गों में विभाजित किया जाता है 'केवल प्रमाण और अनुप्रमाण'। 'केवल प्रमाण' वह है जिससे ज्ञान के विषया का अपरोक्ष एवं तत्काल ज्ञान प्राप्त किया जाता है वस्तुतः वह अतः प्रत्यक्ष प्रक्रिया एवं अतः ज्ञानदाना होता है। भगवत् मन्त्रदाय में ऐसे चार प्रकार के अतः ज्ञान योगी जना का अतः ज्ञान, साधारण व्यक्तिया (अयोगी जना) का अतः ज्ञान।^१ ईश्वर का अतः ज्ञान सदा सही, स्वतंत्र अनादि एवं नित्य पूणत स्पष्ट और सर्वाथ विषयक (सर्वाथ विषयकम्) होता है। लक्ष्मी का अतः ज्ञान ईश्वर पर निर्भर होता है और उसके ज्ञान से स्पष्टता में निम्न काटी होता है वह समान रूप से अनादि नित्य सही होता है और स्वयं ईश्वर के सम्पूर्ण विस्तार के अनिश्चित सब वस्तुएँ उसकी विषय होती हैं।

'याग' के द्वारा प्राप्त विद्या रूप से दक्ष ज्ञान यागीजना में पाया जाता है, वह तीन प्रकार का होता है। प्रथम उन सरल योगीजना (ऋजु यागिन्) का ज्ञान होता है जो ब्रह्मत्व के अधिकारी होते हैं। इस प्रकार का ज्ञान ईश्वर एवं लक्ष्मी के आंगिक ज्ञान के अनिश्चित सब वस्तुओं का ज्ञान करता है जब तक 'मुक्ति' प्राप्त नहीं हो जाती, यह ज्ञान 'याग की ऋद्धि' के साथ साथ अभिवृद्ध होता रहता है। ये योगीजन अथवा जीवा की तुलना में ईश्वर के सम्बन्ध में अधिक जानते हैं। इसके पश्चात् देवताओं का ज्ञान आता है (तात्त्विक-यागी ज्ञानम्), जो यागीजना के ज्ञान से निम्न होता है। इसके उपरांत साधारण व्यक्तियों का ज्ञान आता है, और योग्यता के अन्वये अथवा अनुसारे इनके भी तीन वर्ग होते हैं प्रथम वे जो मुक्ति के योग्य होते हैं दूसरे वे जो पुनर्जन्म भागत हैं तीसरे वे जो और भी निम्नतर अस्तित्व रखते हैं। अतः प्रजा (केवल) के रूप में प्रमाण का उस अतः प्रजा के साधन के रूप में अनुप्रमाण से विभेद करना चाहिये जो तीन प्रकार का हो सकता है,

^१ ईश्वरज्ञान लक्ष्मीज्ञान यागिज्ञान अथवा यागिज्ञान चेति ।

है), पृथक्त्व के रूप में भू वैधर्म्य' म रूप में भू शीर विभिन्न तत्वा का विविध पदार्थों में अभिव्यक्त भू (मिन्न तत्त्व या गित्य भू) किन्तु व्याप्ततीय उन युक्तियों का समीचीन उत्तर देने का कोई प्रमाण नहीं करता । उन तत्त्वों द्वारा भू के प्रत्यय का जा खडन किया जाता है उसका उदाहरण प्रस्तुत कृति के प्रथम भाग में पृष्ठ ही प्रस्तुत किया जा चुका है ।^१

^१ भारतीय दर्शन का इतिहास भाग १ पृ० ४६२ ।

मध्व का तर्कशास्त्र

प्रत्यक्ष

विषया से यथाय अनुरूपता के रूप में प्रमाण की परिभाषा पहले दी जा चुकी है, तथा यह भी बता दिया गया है कि वह दो वर्गों में विभाजित किया जाता है, 'केवल प्रमाण और अनुप्रमाण'। केवल प्रमाण वह है जिससे ज्ञान के विषया का अपरोक्ष एवं तत्काल ज्ञान प्राप्त किया जाता है वस्तुतः वह अतः प्रज्ञात्मक प्रक्रिया एवं अतर्कान् दानो हाता है। मध्व सम्प्रदाय में ऐसे चार प्रकार के अतर्कान् योगी जना का अतर्कान्, साधारण व्यक्तियाँ (अयोगी जना) का अतर्कान्।^१ ईश्वर का अतर्कान् सदा सही, स्वतन्त्र, अनादि एवं नित्य पूरुत स्पष्ट और सर्वाथ विषयक (सर्वाथ विषयकम्) होना है। लक्ष्मी का अतर्कान् ईश्वर पर निर्भर होता है और उसके ज्ञान से स्पष्टता में निम्न कोनी हाता है, वह समान रूप से अनादि, नित्य सही हाता है और स्वयं ईश्वर के सम्पूर्ण विस्तार के अतिरिक्त सब वस्तुएँ उसकी विषय होती हैं।

योग' के द्वारा प्राप्त विषय रूप में दक्ष ज्ञान यागीजना में पाया जाता है वह तीन प्रकार का हाता है। प्रथम उन सरल योगीजना (श्रुजु योगिन्) का ज्ञान हाता है जो ब्रह्मत्त्व के अविकारी हाते हैं। इस प्रकार का ज्ञान ईश्वर एवं लक्ष्मी के आशिक ज्ञान के अतिरिक्त सब वस्तुओं का ज्ञान करता है जब तक 'मुक्ति प्राप्त नहीं हा जाती, यह ज्ञान 'याग की वृद्धि के साथ साथ अभिवृद्ध हाता रहता है। ये यागीजन अथ जीवा की तुलना में ईश्वर के सम्बन्ध में अधिक जानते हैं। इसके पश्चात् दवताओं का ज्ञान हाता है (तार्किक यागी ज्ञानम्), जो यागीजना के ज्ञान से निम्न हाता है। इसके उपरान्त साधारण व्यक्तियाँ का ज्ञान हाता है और योग्यता के अवराही अथ के अनुसार इनके भी तीन वर्ग हाते हैं प्रथम वे जो मुक्ति के योग्य हाते हैं, दूसरे वे जो पुनर्जन्म भागते हैं तीसरे वे जो और भी निम्नतर अस्तित्व रखते हैं। अन्त प्रजा (केवल) के रूप में 'प्रमाण' का उस अतर्कान् प्रज्ञा के साधन के रूप में अनुप्रमाण' से विभेत् करना चाहिये, जो तीन प्रकार का हा सकता है,

^१ ईश्वरज्ञान लक्ष्मीज्ञान यागिज्ञान अयागिज्ञान चेति ।

प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द (भाषण) । किसी दाप रहित ज्ञानन्द्रिय व एक दोष रहित विषय के साथ सम्पर्क का प्रत्यक्ष कहते हैं । विषय अत्यधिक दूरी, अत्यधिक समीपता अत्यधिक लघुता मध्य म आने वाले अवरोध अपने समान वस्तुओं व साथ मिश्रित होने, अमिब्यक्त ज्ञान, तथा अन्य वस्तुओं के सहज होने (सादृश्य) व कारण दापपूर्ण हो जाते हैं । ज्ञानेन्द्रियाँ नौ प्रकार की होती हैं ज्ञाना (साक्षी) की अतः प्रज्ञात्मक शक्ति जो उसी के स्वरूप की होती है, तथा गन्ध, रस, रूप स्पर्श, श्रवण एवं 'मनस' नामक साधारण ज्ञानेन्द्रियाँ, अतः प्रज्ञात्मक शक्ति व विषय आत्म-स्वरूप एवं उसके धर्म अविद्या 'मनस्' एवं उसकी वृत्तियाँ सब बाह्येन्द्रियाँ का ज्ञान, सुख दुःख आदि काल एवं आकाश हात हैं ।^१ दृश्येन्द्रिय रग-युक्त बड़े पदार्थों का प्रत्यक्षीकरण करती है और मनस सब ज्ञानेन्द्रियों एवं स्मरण शक्ति का अधीक्षक हाता है । 'मनस' के जिन दापों व कारण वृत्तियाँ होती हैं वे भावावगम्य आसक्तियाँ हैं तथा अन्य ज्ञानेन्द्रियाँ व दाप पांडुराग आदि जसो व्याधियाँ, और नीच आदि जस मध्यवर्ती माध्यम के विकषणात्मक प्रभाव हात हैं । साधारण ज्ञानेन्द्रियाँ मनस का वृत्तियाँ का उत्पन्न करती हैं । ज्ञानेन्द्रियाँ उन यथा की भाँति हाती हैं जो ज्ञान के विषयों से सम्पर्क स्थापित करत हैं । अतः प्रज्ञात्मक शक्ति भी अपने काय व्यापारा के कारण (वह अपने स्वरूप से एकरूप रहकर भी विनाश व कारण पृथक् अस्तित्व भी रखती है) विषयों के सम्पर्क में समझी जा सकता है । यद्यपि अतः प्रज्ञात्मक शक्ति सत्ता ऐन्द्रिय निरीक्षणों की सामग्री का सही सहा ज्ञात करने में समर्थ हाती है तथापि यह आवश्यक नहीं है कि उसका निम्न सदा वस्तुगत रूप से सत्य हो । ईश्वर एवं योगी जना में वह आत्मगत एवं वस्तुगत दोनों रूपों में तथ्या के अनुरूप हाती है साधारण व्यक्तियों में वह एक उदाहरण विशेष में वस्तुगत प्रज्ञा के अनुरूप हो सकती है अथवा नहीं भी हो सकती है, अथवा अन्य शब्दों में, उसकी सामग्री वस्तुगत तथ्या के अनुरूप हो सकती है अथवा नहीं भी हो सकती है किन्तु वह ज्ञानेन्द्रियों द्वारा उपस्थित की गई सामग्री को ज्ञात करने में सदा सहा हाती है ।^२

जयदीप दाप व अनुयायियों द्वारा माय छ प्रकार के सम्पर्क (सन्निकषण) की आवश्यकता का परिहार करते हैं ।^३ ऐसा होना आवश्यक भी है क्योंकि मध्य ज्ञान

^१ इन्द्रिय शब्द ज्ञानेन्द्रिय गृह्यत तद् द्वि विधे प्रमातृ स्वरूप प्राकृत च तत्र स्वरूपेन्द्रिय साक्षीत्युच्यत तस्य विषय आत्म स्वरूप तद् धर्म अविद्या मनस-तद् वृत्तय बाह्येन्द्रिय ज्ञान-मुखादय कालव्याकृताकाशश्च ।

—प्रमाण पद्धति प० २० ।

^२ वही प० २६ ।

^३ दे० भारतीय ज्ञान का इतिहास, भाग १ (प्रथम संस्करण) पृ० ३३४ ।

म 'समवाय' सम्बन्ध को स्वीकार नहीं किया गया है, और न यह स्वीकार किया गया है कि वस्तुआ और उनके गुणों में कोई भेद होता है (गुण गुण्य अभेद) । इसलिए जयतीर्थ के अनुसार इन्द्रिय-सम्पर्क एक ही घटना के रूप में सम्पन्न होता है, एक और ता इसलिये कि गुणों और वस्तुओं में कोई भेद नहीं होता, दूसरी ओर इसलिये कि आत्मन् एव उसके धर्मों का अन्त प्राज्ञ सत्ता द्वारा अपराक्ष प्रत्यक्ष किया जाता है तथा 'ममत्' के सम्पर्क की कोई आवश्यकता नहीं होती, अतएव याय के अनुयायियों द्वारा प्रस्तावित उ प्रकार के सम्पर्क को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं होती ।

पुन हमें विदित ही है कि 'याय दर्शन 'निर्विकल्प और 'सविकल्प' ज्ञान में विभेद करता है, इस दर्शन के अनुसार निर्विकल्प ज्ञान का अर्थ है विषय का स्वयं में ऐसा सरन सज्ञान जो आठ प्रकार के प्रत्ययात्मक विकल्पों से रहित हो अर्थात् द्रव्य विकल्प यथा एक लड्डू को रखने वाला (द्रव्य विकल्पो यथा दडी), गुण विकल्प, यथा 'शुक्ल (गुण विकल्पो यथा शुक्ल), क्रिया विकल्प यथा वह जाता है (क्रिया विकल्पो यथा गच्छति), जाति विकल्प, यथा 'गौ (जाति विकल्पो यथा गौ) विशेष विकल्प, यथा परमाणुओं के चरम विनिष्ट लक्षण होते हैं जिनके कारण यागीजन एक परमाणु का अर्थ परमाणु से विभेद करते हैं (विशेष विकल्पो यथा विशिष्ट परमाणु) समवाय विकल्प, यथा एक पट में त त तु (समवाय विकल्पो यथा, पट समवायव नाम्न तव) नाम विकल्प, यथा 'देवदत्त नामक मनुष्य (नाम विकल्पो यथा देवदत्त), अभाव विकल्प, यथा भूमि पर घट का अभाव है (अभाव विकल्पो यथा घटा भाववद् भूतलम्) । कि तु जयतीर्थ कहते हैं कि निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्षों के इन विभेदों में से एक का भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे विषय एव समवाय नामक दो पदार्थों की मायता पर आधारित हैं जो दाना अमाय हैं । किसी प्रत्यक्ष का नाम भी पदचातु के क्षण में क्रियाशील स्मृति के द्वारा प्राप्त किया जाता है तथा किसी सत्ता का अभाव स्वयं उस सत्ता की स्मृति पर निर्भर करता है । यद्यपि ये सब प्रत्यक्ष प्रत्यक्षीकरण के प्रथम क्षण में उत्पन्न नहीं होते तथापि चूंकि द्रव्य गुण, क्रिया आदि जस कुछ प्रत्यक्ष प्रत्यक्षीकरण के प्रथम क्षण में ग्रहण किये जाते हैं, इतलिये निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अस्तित्व की कल्पना करने का कोई कारण नहीं है । समस्त प्रत्यक्ष सविकल्प ही होते हैं । 'याय का यह मत सही नहीं है कि किसी विषय की उपयोगिता अथवा अवाच्छनीयता का अनुभूति प्रत्यक्षीकरण के फलस्वरूप होती है क्योंकि इनकी उपनिधि अनुमान द्वारा की जाती है ।' जब एक मनुष्य एक काटे से बचना है तब उसका कारण यह है कि वह अपने अतीत के अनुभव से यह निष्कर्ष कर लेता है कि वह उस दुःख पहुँचाएगा जब वह किसी वांछनीय वस्तु की ओर प्रवृत्त

हाता है तो ऐसा वह अतीत म उनके वाछनीय हाने की अनुभूति पर आधारित अनुमान से करता है ।

अनुमान

अनुमान का कारण एक दापरहित तथ हाता है (जिसके द्वारा उसकी सहवर्तता क आधार पर किसी वस्तु का अभिनिश्चय किया जा सकता है) । जयतीय द्वारा इस साहचय अथवा व्याप्ति के स्वरूप का अपृथक व्याप्ति (अविनाभाव) के रूप मे वरण किया गया है । व्यासतीय का तत्र ताण्डव म आग्रह है कि इम अपृथक व्याप्ति का अथ वस्तुतः ऐसे अनुभव का बोध होना चाहिए जा आग्रह्य मायता अथवा उपपत्ति का प्रेरित करे (अनुपपत्ति) । जब एक विशेष दण काल सम्बध म अनुभूत वस्तु किसी अय देश काल मबध म अनुभूत अय वस्तु की मा यता के अनिश्चित असत्य हो, तब यह स्वीकार करना पडेगा कि उन दाना म स्थित सम्बध एक व्याप्ति सम्बध है, जो पूर्वोक्त के आधार पर पश्चादुक्त के अनुमान का प्रेरित करता है ।^१

व्यासतीय का आग्रह है कि अनुमान के इस मत का समर्थन मध्व ने अपने प्रमाण लक्षण म भी किया है जहाँ वे कहते हैं कि सत्य अनुमान के समस्त उदाहरणा मे अवगोप विधि (परिशप) आवश्यक विधि होती है ।^२ किसी सत्य अनुभव के सम्बध मे अनुपपत्ति के कारण ही एक अनुमान की प्रक्रिया म साध्य की आवश्यकता सिद्ध होती है ।^३ जयतीय ने अपनी प्रमाण पद्धति म व्याप्ति की वस्तुतः अविनाभाव के रूप म परिभाषा दी है इस अपृथक व्याप्ति का सभी उदाहरणा मे अभावत्व अर्थात् साध्य अथवा अनुमित वस्तु के अभाव के सब उदाहरणा मे हेतु के अभाव के रूप मे वरण नहीं किया जा सकता क्योंकि ऐसी स्थितियाँ भी हाती हैं जिनमे ऐसे निषेधात्मक उदाहरणा के अभाव के बावजूद भी अनुमान सम्भव हाता है यथा, ध्वनि ज्ञेय होने के कारण वाच्य है यहाँ कोई ऐसा निषेधात्मक उदाहरण उपलब्ध नहीं है जिसम वाच्यता न हो अतः ऐसे केवलत्वकी अनुमान के उदाहरणा मे व्याप्ति की उपरान्त परिभाषा, जिसमे व्याप्ति के अभिनिश्चय के लिए निषेधात्मक उदाहरणा के अस्तित्व की आवश्यकता होती है लागू नहीं होगी । हेतु और साध्य म किसी प्रकार के

^१ यद्देश काल सम्बधस्य यस्य यद् दण काल सम्बधेन येन विनानुपपत्तिस्तस्यैव तेन सह व्याप्ति ।
—तत्र-ताण्डव (पा० लि०, प० १)

^२ परिगोपाऽर्थापत्तिरनुमानमित्यविशेष ।

—प्रमाण लक्षण और प्रमाण लक्षण टीका प० २७ ।

^३ अनुमानमपि आवश्यकानुपपत्त्यव गमकम् ।

—'तत्र ताण्डव' (पा० लि० प० २) ।

श्रवणादिक साहचर्य का भी व्याप्ति की एक अपरिहाय श्रवण्या के रूप में प्राप्य नहीं किया जा सकता क्योंकि किसी प्रदेश के निचले भाग में नदी में बाड़ के प्रत्यक्षीकरण के ऊपरी भाग में वर्षा का अनुमान किया जा सकता है तथा यहाँ हनु और साध्य के कोई श्रवणादिक समीपता नहीं है। अतः अनुमान को निर्धारित करने वाली व्याप्ति का प्रमुख लक्षण एक अकाट्य अनुभव की अनुपपत्ति है जिसके कारण अनुमित वस्तु की मायता आवश्यक हो जाती है। इसी का 'साहचर्य नियम' के रूप में भी वर्णन किया गया है। अग्नि एवं धूम के सुपरिचित उदाहरण में अग्नि के अभाव के सब उदाहरणों में धूम के अभाव के निम्नाधिक एक नियत साहचर्य के रूप में जिस नियम का वर्णन किया गया है वह भी अनुपपत्ति का ही एक उदाहरण है। यह नियम केवलान्वयी अनुमान के उदाहरणों में भी समान बल से लागू होगा, क्योंकि वहाँ भी साध्य के असम्भव अभाव में हनु की अयुक्ति उत्पन्न हो जाणगी, अतएव साध्य की मायता अनिवाय सिद्ध हो जाती है।

व्याप्तौ गगन द्वारा अपनी तत्त्व चिन्तामणि' में दी गई अनुमान की परिभाषा का विस्तार में खडन करने हैं, जहाँ व साध्य और हनु के सह अस्तित्व (सामानाधिकरण्य) के रूप में व्याप्ति की व्याख्या करते हैं तथा साथ ही इस बात का उल्लेख करते हैं कि पूर्वोक्त के अभाव के प्रत्येक उदाहरण में पदचादुक्त का भी अभाव होता है। केवलान्वयी अनुमान में ऐसे निषेधात्मक उदाहरण उपलब्ध नहीं होते जिनमें हम साध्याभाव के उदाहरणों में हत्वभाव के उदाहरणों का भी परिचय हो सके (साध्याभाव-वदवत्तित्वम्)। यदि यह कठिनाई नहीं होती तो गगन प्रसन्नतापूर्वक सब साध्याभाव के उदाहरणों में हनु के निम्नाधिक एक नियत अभाव (साध्याभाव-वदवत्तित्वम्) के रूप में व्याप्ति की परिभाषा देते। किन्तु उपयुक्त कठिनाई के कारण गगन हनु और साध्य के सामानाधिकरण्य के रूप में व्याप्ति की परिभाषा देने का साध्य हो गया जिसमें हनु की यह विशेषता भी उजाई गई है कि वह उन सभी सम्भव श्रवण्याओं के अभाव का निधान होता है जो साध्य के साथ उसका समानाधिकरण्य का अस्ति है।^१ इस प्रकार की परिभाषा के निमाण में गगन की मूल में तथ्य में निहित है कि उनके विचार में हनु का साध्य में सबलान्वयी अस्तित्व ही पदचादुक्त के पूर्वोक्त में अनुमान के नियम का निधान है परन्तु यह है कि हनु विमुक्त हो तथा किसी अन्य उपाधि की उपस्थिति में मिश्रित न हो। हनु में मिश्रित

^१ प्रतिपाद्यमानाधिकरण-वत्समानाधिकरणात्पन्नाभाव प्रतिपाद्यतावच्छेदकवच्छिन्न यत्र भवति तत्र तस्य सामानाधिकरण्य व्याप्ति ।

—तत्र चिन्तामणि, भाग २ पृ० १०० (१८८८ का संस्करण
विश्वविद्यालय का) ।

अन्य उपाधिया की उपस्थिति के कारण ही साध्य के साथ उसका मवध्यापी समानाधिकरण असिद्ध हो सकता है अतः यदि उनका निराकरण किया जा सके तो माध्य में हेतु का सव्यापी अस्तित्व ही पूर्वोक्त एव पदचानुक्त में व्याप्ति सम्बन्ध स्थापित करने के लिये यथेष्ट होगा ।

पर व्यासतीथ यह निर्देश करते हैं कि अनुमान के सभी उदाहरणों में हेतु की माध्य में उपस्थिति सावधौम रूप में सत्य नहीं होती । यथा निचले भाग में नदी के जल में बाँध से ऊपरी भाग में वर्षा होने के अनुमान में हेतु का साध्य के साथ कोई अवकाशित सहा अस्तित्व (सामानाधिकरण्य) नहीं होता यही बात इस अनुमान के सम्बन्ध में भी सत्य है कि चूँकि वृत्तिका तारा मंडल का उदय हो चुका है इसलिए राहिली तारा मंडल का उदय भी शीघ्र होने वाला है । इस प्रकार के सब उदाहरणों में तथा सब अनुमान के उदाहरणों में अनुपपत्ति के दृष्टिकोण से व्याप्ति की, सदा सर्वोत्तम ढंग से परिभाषा दी जा सकती है, अतएव वह सब प्रकार के अनुमान (जिनमें केवलान्वयी अनुमान भी समाविष्ट है) का सर्वोत्तम आधार बन सकता है । क्योंकि केवलान्वयी अनुमान के उदाहरण—यह वाच्य है क्योंकि यह नेय है—महम यह तक कर सकते हैं कि अवाच्यता का निषेध किसी विषय के नेय होने के अकाट्य अनुभव का सत्यता की एक अनिवार्य भाषा है । यह व्याप्ति उठाई जा सकती है कि अवाच्यता एक गोल वग की भाँति मिथ्या मत्ता होने के कारण उसके पुनः निषेध करने में कोई साधकता नहीं होगी । इसका व्यासतीथ यह उत्तर देते हैं कि निषेध का प्रयोग मिथ्या एव अप्रामाणिक सत्ता के लिये भी किया जा सकता है ।^१

यह स्पष्ट है कि व्याप्ति का यह दृष्टिकोण व्यासतीथ द्वारा प्रतिपादित सिद्धांत का एक अनुवर्ती विकास चरण है । क्योंकि जयतीथ अपनी प्रमाण पद्धति में व्याप्ति का अविभाभाव के रूप में बखानते हैं जिसकी वे 'साहचर्य नियम' के रूप में तथा अव्यभिचारी सम्बन्ध (अव्यभिचरित सम्बन्ध) के रूप में भी व्याख्या करते हैं ।^२ किन्तु जनादन प्रमाण पद्धति पर अपनी टीका में मानते हैं कि जयतीथ के इस साहचर्य नियम की व्याख्या व्यासतीथ की अनुपपत्ति के अर्थ में करनी चाहिए, इसके अतिरिक्त यह भी सबके लिये स्पष्ट है कि जयतीथ की उपरोक्त परिभाषा का अभिप्रेत व्यासतीथ का व्याप्ति सम्बन्धी मत है तथा वे अपने मत की पुष्टि इस निर्देश के द्वारा

^१ इत् वाच्यं यत्त्वान् केवलान्वयि अनुमानम् ।

^२ तत्र साध्याभावस्य असत्त्वादेव साध्याभावे सति साधनस्य व्यापत्तिस्तदभावरूपानुपपत्ते सत्त्वात्, मन्तेऽप्रामाणिकस्यापि निषेधप्रतियोगित्वात् ।

—तत्र ताण्डव (पा० लि०, पृ० ६) ।

^३ प्रमाण-पद्धति पृ० ३० ।

करत हैं कि 'प्रमाण लक्षण' और 'प्रमाण लक्षण' पर अपनी टीका दाना म जयतीथ ने 'परिणेष एव अर्थापत्ति का अनुमान म समावेश किया है क्याकि उनके विचार मे इनकी विधिया तगभग स्वय अनुमान की विधियाँ ही है ।^१ किंतु इसमे केवल इतना ही सिद्ध हाता है कि 'परिणेष' और 'अर्थापत्ति' भा अनुमान के प्रकार हैं न कि यह कि उनम समाविष्ट 'अनुपपत्ति' की विधि अनुमान के एकमात्र सम्भाव्य प्रकार के रूप मे स्वीकार की जानी चाहिये । यदि वे ऐसा साचते तो व निश्चय ही उसका उल्लेख करते तथा यापत्ति की अपनी परिभाषा का साहचय नियम तक सीमित रही ग्यते । चलरिणेषाचाय जा श्रद्धापूर्वक जयतीथ के पद चिह्ना का अनुसरण करते हैं और प्राय उनकी भाषा की भी पुनरावृत्ति करते ह, जयतीथ के इस नियत साहचय की 'जहा धूम्र है वहाँ अग्नि है' के रूप म व्याख्या करत है किंतु वे यह कहते हैं कि इस नियत साहचय का अर्थ केवल इतु का साध्य से एक नियत सम्बन्ध मात्र है (अत्र साहचय हेता साध्यन सम्बन्ध मात्र विवक्षितम्) न कि केवल एक ही स्थान मे उनका अस्तित्व (सामानाधिकरण्य) । यहाँ साहचय का अर्थ है साध्य के साथ अव्यभिचारी सम्बन्ध (अव्यभिचारित साध्य गन्वधा व्याप्ति) और यही व्याप्ति' कहलाती है ।^२ वे गगन की 'यापत्ति की उपरान्त परिभाषा का उल्लेख करत है और यह निर्देश करते हैं कि व्याप्ति की यह परिभाषा अनुमान के उन उदाहरणा म लागू नहीं होगी जहाँ कोई अवकाशिक साहचय न हा (यथा, नदी के निचले भागा मे पानी की बाढ मे उपरी भागा मे वर्षा हाने का अनुमान) ।^३ ऐसे उदाहरणा क बल पर यह निर्देश करते है कि व्याप्ति की साहचय (सामानाधिकरण्य) के रूप म परिभाषा नहीं दी जा सकती, कि नु वह एक ऐसा अव्यभिचारी सम्बन्ध है जा विभिन्न स्थाना म विद्यमान एक कारण एव फल के मध्य स्थित हो सकता है । इन उदाहरणा के बल पर चलरिणेषाचाय साहचय स रहित व्याप्ति की सम्भावना (व्यधिकरण व्याप्ति) के पक्ष म तर्क देने हैं अतएव व्याप्ति की एक अनिवाय अवस्था के रूप म साहचय के परित्याग का पक्ष पोषण करत है । ऐसा प्रतीत होता है कि व्यासतीथ ने इन कथना स ताम उठाया और चरित्रिणेषाचाय क 'अव्यभिचारी सम्बन्ध से सतुष्ट हान के स्थान पर

^१ अनुपपत्तेर्व्याप्तित्वे च प्रमाण लक्षणे परिणेषार्थापत्ति अनुमाविणपित्यत्रार्थापत्तिरिवानुमानमपि आवश्यकानुपपत्त्येव गमकमित्युक्तत्वात् ।

—'तव' नाष्टव (पा० लि० प० १-२) । 'प्रमाण लक्षण टीका भी, प० १-७ ।

^२ तुलना कीजिये 'विणेष व्याप्ति' भाग म गगन द्वारा दी गई व्याप्ति की वक्तव्यिक परिभाषा से— अतसम्बन्धितावच्छेदक—रूपवन्व यन्म तस्य सा व्याप्ति ।

—तत्त्व चिन्तामणि भाग २ प० १५६ ।

^३ न तु सामानाधिकरण्यमेव ।

इस अव्यभिचारि सम्बन्ध की अनुपपत्ति नामक निश्चित सम्बन्ध के रूप में व्याख्या की।^१

तर्क

अनुमान का उत्पन्न करने वाली मानसिक क्रिया का मघटक का रूप में विद्यमान निर्धारक दालन को तब अथवा उह कहते हैं।^२ अपन 'याय सूत्र' में गौतम उसका वरुण मरु के नान की प्राप्ति की दृष्टि में किये गय तब का रूप में करते हैं जिसमें यह निर्धारित करने का प्रयास समाविष्ट हाता है कि किमी तथ्य में एक धम विशेष पाया जाता है तथा यह प्रयास उक्त निर्धारण के हनु से सम्बन्धित समुचित पृच्छा पर आधारित हाता है। यथा ज्ञातात्मा का रूप में आत्माधो के स्वरूप से सम्बन्धित सत्य का जानन की जिज्ञासा हाती है कि क्या वे उत्पत्तिगीत हैं अथवा उत्पत्ति रहित हैं? यदि वे उत्पत्तिशील होते ता समस्त उत्पत्तिगील वस्तुमा की भाति विनाश के भागी हाते तथा अपने कम फल का उपमाग नहीं करत। यदि वे उत्पत्तिरहित हैं

^१ प्रमाण चिद्विवा ५० ८ अ ६।

^२ ऊहत्व च मानसत्व याप्या जाति विशय

'तक्यामि दृश्यनुभव-सिद्ध। -- विश्वनाथ ऋत्ति १ ५० ४०।

याय मजरी (५० ५८६) में अयत द्वारा भी तब का उह का अर्थ में प्रयाग किया गया है। जयत कहते हैं कि उह का रूप में उसका यापार निबल विकल्प का निबल बनाने में और फलन सबनतर विकल्प की सम्भावना का सबन बनाने में तथा इस प्रकार पश्चादुक्त विकल्प की निश्चितता के सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायता देन में विहित हाता है। यहा तब के अर्थ का अनुमान स विभक्त करना आवश्यक है जा तब का अर्थ ब्रह्म सूत्र ० १ १० (तर्का प्रतिष्ठानान्) में है तथा तब विज्ञान (आधीक्षिका) जा चौदह विद्याधो में से एक है (निष्ठा स्थान) का रूप में तब का प्रयाग स भी उसका विभक्त करना आवश्यक है। यापवन्क्य स्मृति १ ३ याय मजरी भी ५० -८। सास्य का लिय ऊह याय अथवा वाक्यों का अर्थ का निर्धारित करने के नियम माय भाषागत नियम का प्रयाग की प्रक्रिया है (युक्त्या प्रयाग निरूपणमूह) वही ५० ५८८। यहा उह का लगमग अनुमान का अर्थ में प्रयाग किया गया है और इसनियम वह एक प्रमाण है। किन्तु यहाँ याय में ऊह अथवा तब सध्यक ज्ञान एक सशय का बीच की दगा हाती है। इस प्रकार जयत कहते हैं तत्प मीमासक वन्द्यमाना नाह प्रमाणव्यतिरेकमेति प्रमाण मत्तशा तरालवर्तो तु तक कथितात्र नाम्ने (५० १६०)।

तो व अपने कम पना का उपमाग करन एव पुनजम के लिये सत्ता अस्तित्व म बन रह सकत हैं । अत पुनज म का प्राप्त हान वाला एव अपने सभी कम फला को भागन वाला आत्मन् अनिवायत उत्पत्तिरहित हाना चाहिये ।^१ वात्स्यायन कहते हैं कि तत्र न ता स्वीकृत 'प्रमाणा म समाविष्ट किया जाता है और न वह एक पृथक प्रमाण ही है, किन्तु वह एक ऐसा व्यापार है जा प्रमाणा के मत्व पान को निर्धारित करने मे सहायता नेता है ।^२ अपने तक भाष्य म ब'गव मिश्र की प्रवृत्ति तत्र का सशय म समाविष्ट करने की है ।^३ किन्तु अन्नम् भट्ट अपनी तत्र दीपिका मे कहत हैं कि यद्यपि 'तत्र की गणना विषय म करना उचित है तथापि चूकि वह प्रमाणा की सहायता करता है अत उसकी पृथक गणना की जानी चाहिये ।^४ अनुमान म तत्र की उप-यागिता इस बात म निहित है कि वह मन का साध्य मे हतु व अस्तित्व के व्यभिचार' के उदाहरण का अभाव के प्रति आश्वस्त करता है तथा इस प्रकार हतु एव साध्य की व्याप्ति के प्रत्यय के निर्माण म सहायक हाता है ।^५ विश्वनाथ कहते हैं कि 'तत्र' हतु के व्यभिचार व सम्भाव्य उदाहरण के सम्बन्ध म सशय का निवारण करता है (यथा यदि धूम का अस्तित्व किसी ऐसे उदाहरण मे होता जहाँ बल्लि नही हा तो बल्लि धूम का कारण नही होती) और इम प्रकार 'व्याप्ति' के पान का अधूक बना देता है अतएव अनुमान की क्रिया मे प्रत्यक्ष रूप म नही बल्कि अप्रत्यक्ष रूप म (पारम्परया) महायक हाता है ।^६ विश्वनाथ आग यह कहते है कि ऐसा तत्र पांच प्रकार का हाता है अर्थात् आत्माश्रय दोष (यथा यदि इम घट का ज्ञान इस घट क ज्ञान से उत्पन्न हाता है, तो वह इस घट से भिन्न हाना चाहिए) 'अयायाश्रय दाप (यथा यदि यह घट पान ज्ञान का विषय है ता वह इस घट स भिन्न होना चाहिए) अत्रव नाप (यदि यह घट ज्ञान किसी अय वस्तु स उत्पन्न हाता है ता वह

^१ 'याय सूत्र, १ १ ८० और उम पर वात्स्यायन की वृत्ति ।

^२ तत्रो न प्रमाण-संगृहिता न प्रमाणातरम्
प्रमाणानामनुपाहकस्नावज्ञानाय परिकल्प्यते ।

—वात्स्यायन नाप्य १ १ १ ।

^३ तत्र भाष्य पृ० ८८ ।

^४ तत्र शीपिका, पृ० ८८ ।

^५ व्यभिचारानाभावमम्पान्कत्वन तत्रस्य व्याप्तिग्रह उपयाग ।

शीपिति' पर भवानन्ती 'याय वाप मे उद्धत, पाद टिप्पणी, पृ० २६२ ।

^६ तथा च धूमा यदि बल्लिव्यभिचारी स्यान् बल्लिज'या न स्यात्तित्यनेन व्यभिचार-तत्रा-
निरासे निरङ्गुणेन व्याप्ति-पानेन अनुमितिरिति परम्परया एवास्य उपयाग ।

—विश्वनाथ वृत्ति १ १ ४० ।

घट ज य अय वस्तु स जय किसी भी वस्तु से भिन्न है), अनवस्था दाप (यथा, यदि 'घट' नामक जाति प्रत्यय समस्त घटा का उल्लेख करता है तो वह घट जय वस्तुधा का उल्लेख नहीं कर सकता) प्रमाण बाधिताथर प्रसंग' दाप (यदि धूम वह्नि क अभाव मे अस्तित्व रखता है, तो वह वह्नि-जय नहीं हो सकता अथवा यदि पवत वह्निमान नहीं होता तो वह धूमवान नहीं होता) ।^१

व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण म तव की प्रक्रिया की व्याख्या करत हुए मधुरानाथ कहत है कि जब कोई वह्नि के सब ज्ञात उदाहरणा मे धूम का अस्तित्व देखतर तथा वह्निरहित स्थाना मे धूम का अभाव देखतर भी यह निश्चय कर कि धूम वह्नि से उत्पन्न होता है अथवा नहीं तव तव सब वैध सगया के निवारण म सहायक होता है । जसाकि गगेश न प्रदर्शित किया है एसा तव इस प्रकार अत्रसर हागा-या ता धूम वह्नि से उत्पन्न हाता है अथवा वह उसमे उत्पन्न नहीं हाता है । इसलिय यदि धूम न ता वह्नि से और न निर्वाह्नि से उत्पन्न हाता है ना वह सबथा उत्पन्न नहीं हो सकता । किंतु यदि यह शका हो कि क्या धूम निर्वाह्नि म उत्पन्न हाता है अथवा वह कभी कभी वह्नि के अभाव म भी विद्यमान हो सकता है अथवा वह किसी हतु क बिना (अहेतुक) उत्पन्न हाता है, ता हम म से कोई भी क्रिया म प्रवृत्त होने के लिए धूम के सब उदाहरणा मे वह्नि के अपृथक अस्तित्व क प्रत्यय की प्राप्ति नहीं कर पाते

^१ प्रथम तीन मे स प्रत्येक के जधि उत्पत्ति एव स्थिति के निर्देशानुसार तीन प्रकार हाते है । इस प्रकार अन्तमाथय का त्रिविध उदाहरण हागा (१) एतद् घट-ज्ञान यद्येतद् घट जय स्यात्तद् घट भिन्न स्यात् (२) घटोऽयम् यद्येतद् घटजनक स्यात्, एतद् घट भिन्न स्यात् (३) अय धम यद्येद्घट वत्ति स्यात् तथात्वन उपलभ्येत । जप्ति म अयोऽयाथय' का उदाहरण अय घटा यद्येतद् घट ज्ञान जय ज्ञान विषय स्यात्तद् घट-भिन्न स्यात् । उत्पत्ति म चक्रक का उदाहरण- घटाय यद्येतद् घट जय जय जय स्यात्तद् एतद् घट जय-जय भिन्न स्यात् । माधव अपन 'सब दशन सग्रह म पुरातन 'याम परम्परा का उल्लेख करते हुए अय सात प्रकारा का जाड दत है 'याघात प्रतिबधि कल्पना नाधव गौरव उत्तमग अपवाद वजात्य । किंतु विदवनाथ-जिनका सूची उपरान्त से कुछ भिन्न है कयाकि व 'याघात का छाड देत हैं और 'प्रतिबधि कल्पना अपवाद एव वजात्य के स्थान पर प्रथमोपस्थितत्व एव 'विनिगमन विरह का स्वीकार करने हैं-यह मानते हैं कि इनका तव कहना उचित नहीं है किंतु व तक' इसलिय कहलात है कि वे महकारी के रूप म प्रमाणा के महापक हाने है (प्रमाण सहकारित्व रूप साधर्म्यान् तथा 'यवहार) ।

(सर्वत्र स्व क्रिया-व्याघात) ।^१ 'तक' नामक विचारधारा केवल तभी व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण में सहायक हो सकती है जब अनेक विधानात्मक एवं निषेधात्मक उदाहरणों का वस्तुतः निरीक्षण किया जा चुका है तथा एक अतः कालीन निश्चितता प्राप्त हो चुकी है । अतः कालीन निश्चितता प्राप्त हो जाने पर भी जब तक मन उपरोक्त 'तक' के द्वारा स्पष्ट नहीं हो जाता तब तक 'सप्तम धारा कदाचित् प्रवाहित हो सकती है ।^२ गणेश कहते हैं कि यह आप्रवृत्ति नहीं किया जा सकता कि उक्त विधि के द्वारा व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण के पश्चात् भी कदाचित् सगण उत्पन्न हो सकते हैं कि वह वल्लि धूम का कारण नहीं है अथवा धूम अहेतुक है क्योंकि यदि ऐसा होता तो आप्र धूम की इच्छा होने पर वल्लि का नियत रूप से प्रज्वलित नहीं करते, अथवा दुग्धा निवारण की इच्छा होने पर भोजन नहीं करते या अन्न लोका तब अपने विचारा का पहुँचाने के लिये शब्दा का प्रयोग नहीं करते । इस प्रकार के नियत प्रयत्न स्वयं यह प्रकट करते हैं कि इन अवस्थाओं में कोई 'शका नहीं होती, क्योंकि यदि शका' होती तो यह प्रयत्न ऐसे नियत नहीं होता । यह सम्भव नहीं है कि आप्र इस शका में रहते हुए भी कि वल्लि धूम का कारण है या नहीं नियत रूप से धूम की प्राप्ति के लिये वल्लि का प्रज्वलित करें । ऐसी अवस्थाओं में शका का अस्तित्व धूम की इच्छा होने पर वल्लि को प्रज्वलित करने के लिए नियत प्रयास के व्याघात में होगा, शकाओं का तभी तक स्वीकार किया जा सकता है जब तक उनका स्वक्रिया से व्याघात (स्वक्रिया व्याघात) न हो ।^३

किंतु श्रीहृष्य वदतात् क दृष्टिकाण सं युक्ति देस ह्य शका निवारण म 'तक' की योग्यता को अस्वीकृत करते हैं । उनका आप्रवृत्ति है कि यदि यह कहा जाय कि 'तक' सभी उदाहरणों में अनिवार्यतः शकाओं का निवारण करता है तथा किसी विज्ञाप-व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण में सहायक होता है तो यह कथन स्वयं किसी अन्न व्याप्ति प्रत्यय पर आधारित होना चाहिये और वह किसी अन्न पर इस प्रकार अनवस्था दाप उत्पन्न होता है । पुनः, यह तथ्य कि हम वल्लि एवं धूम के सावभौम साहचर्य को जानते हैं तथा अन्न किसी एक तरह का वल्लि में सावभौम रूप में स्थित नहीं देखते जिसका वल्लि से धूम के समान सावभौम साहचर्य हो यह सिद्ध नहीं करता

^१ 'तक' के प्रति गणेश एवं उम पर मधुरानाथ की टीका ।

—तत्त्व चिन्तामणि, भाग २, पृ० २१६ २८ ।

^२ वही पृ० २२०, देखिये वामाख्यानाथ की टिप्पणी एवं पृ० २२८ भी ।

^३ तदव ह्ययाशक्यते यस्मिन् आशक्यमाने स्वक्रिया व्याघातात् न भवतीति, न हि सम्भवति स्वयं वल्ल्यादिव धूमादि कार्याणि नियमत उपपत्ते तत्कारण तन्तत्वा-शक्यत च ।

—वही, पृ० २३२ ।

कि उमम एसा कोई तत्व स्थित नहीं है जा वस्तुतः धूम का कारण हो (यद्यपि आमासत वह्नि ही उगवा कारण प्रतीत हो) । हमारा प्रत्यक्षीकरण केवल उन समस्त वस्तुओं के अस्तित्व अथवा अस्तित्व का प्रमाणित कर सकता है जा दृष्टि प्रत्यक्ष की साधारण अवस्थाओं में दृष्टिगोचर हो, वह उन अवस्थाओं से अनियंत्रित सत्ताओं के भाव अथवा अभाव के सम्बन्ध में कुछ नहीं बता सकता अथवा हम केवल यही कह सकते हैं कि वह्नि के अभाव में एक विशिष्ट प्रकार के धूम के अस्तित्व का अभाव होता है । हम यह नहीं कह सकते कि सभी प्रकार के धूम का अभाव होगा, क्योंकि यह सम्भव है कि कोई अन्य प्रकार का कारण विद्यमान है जा ऐसे विशेष प्रकार के धूम का उत्पन्न करता है जिनका हम अवतक प्रत्यक्षीकरण नहीं कर पाय हैं केवल अप्रत्यक्षीकरण यह सिद्ध नहीं कर सकता कि ऐसा विशेष प्रकार का धूम सवथा अस्तित्व नहीं रखता क्योंकि प्रत्यक्षीकरण केवल उन मत्ताओं पर लागू होता है जा प्रत्यक्षीकरण के योग्य हैं तथा तत्सम्बन्धी अवस्थाओं से निर्धारित हैं अतएव उन सत्ताओं पर लागू नहीं किया जा सकता जा उन अवस्थाओं के अन्तर्गत नहीं लाई जा सकती ।¹ तब जो कि 'स्वक्रिया-व्याघात की मायता के द्वारा सगम का निराकरण करता है तथा जो इस प्रकार व्याप्ति का समर्थन करता है स्वयं व्याप्ति पर आधारित न होने के कारण स्वभावतः अपने उक्त वाय को करने में असफल रहेगा, क्योंकि यदि यह मान लिया जाय कि ऐसा आधारहीन तब व्याप्ति को स्थापना करता है तो यह स्वयं एक व्याघात होगा । उदयन ने कहा था कि यदि शका के अभाव के होते हुए भी आप यह मान लें कि भविष्य में शका उत्पन्न हो सकता है तो ऐसा केवल अनुमान के कारण ही हो सकता है अतः अनुमान प्रामाणिक है । तब के आधार में स्थित व्याप्ति के सम्बन्ध में किसी प्रकार की शकाओं को जताना आवश्यक नहीं है क्योंकि ऐसा करने में स्वक्रिया व्याघात की उत्पत्ति होगी क्योंकि हम यह नहीं कह सकते कि हम वह्नि के धूम के कारण होने में विश्वास है और फिर भी हम इसमें शका है । श्रीहप ने इसका उत्तर यह कहकर दिया था कि जहाँ साहचर्य के व्यभिचार का अनुभव हो तो वहाँ उसी से व्याप्ति की मायता सगमपूर्ण हो जाती है जब साहचर्य के व्यभिचार का कोई अनुभव न हो तब अनिश्चित शकाओं का कोई अर्थ नहीं हो पाता, क्योंकि ऐसी अज्ञात शकाओं की समाप्ति तभी होती है जब साहचर्य के किसी विशिष्ट व्यभिचार की सूचना हो अतः किन्हीं परिस्थितियों में तब के द्वारा शकाओं का

¹ तददज्ञानस्य आपातता इत्वांतर प्रयाग्यावांतरजात्यदक्षेण अयाग्यतया अदिकल्प्य त्वादप्युपपत्ते यदा तु हेत्वांतर प्रयोज्या धूमस्य विशेषा द्रव्यते तदासौ विकल्प्यते इति सम्भावनाया दुनिवारत्वात् ।

निवारण नहीं किया जा सकता ।^१ विवाद मुख्यतः इस बात पर है कि जहाँ श्रीहृष्य कल्पित शकाश्रयों के कारण 'तत्' में विश्वास करने में हिचकते हैं, वहाँ उदयन का विचार है कि यदि हम इतने निराशावादी हो जाएंगे तो हमें अपनी समस्त क्रियाश्रयों को स्थगित करना पड़ेगा । किन्तु उनमें से कोई भी सम्भावना के मध्यवर्ती मार्ग का विवेचन नहीं करता जो हम क्रिया की ओर प्रेरित कर सके और फिर भी सिद्ध प्रामाणिक अनुमान के रूप में स्वीकार न किया जा सके । पर वधमान उदयन के उपरोक्त श्लोक पर टीका करते हुए गगन का उल्लेख करते हैं जिनके अनुसार 'तत्' का द्वारा व्याप्ति प्रत्यय का निर्माण नहीं हो सकता ।^२

परन्तु व्यासतीर्थ का 'तत् ताण्डव' में आग्रह है कि तत् व्याप्ति प्रत्यय की एक अपरिहाय अवस्था नहीं है । हम तत् की प्रक्रिया के बिना आप्त पुरुषों में श्रद्धा के द्वारा अथवा पूर्व जन्म के अनुभवों से प्राप्त वशगत सस्कारों के द्वारा अथवा सब मायों में सम्मति के द्वारा व्याप्ति के प्रत्यय की प्राप्ति कर सकते हैं । किन्तु वे वधमान के उपरोक्त कथनानुसार गगन द्वारा माय 'तत्'—सम्बन्धी मत से अधिकांश में सहमत प्रतीत होते हैं क्योंकि वे यह मानते हैं कि 'तत्' प्रत्यक्ष रूप में व्याप्ति की स्थापना में सहायक नहीं होता । वे कहते हैं कि तत् हम प्रत्यक्ष रूप में

^१ उक्त्या का श्लोक निम्नलिखित था

शका चेदनुमास्त्येव न चेच्छका ततस्तराम्
व्याघातावधिराशका तत् शकावधिमत् ।

बुधुमाजलि ' ३ ७ ।

श्रीहृष्य ने इसका उत्तर उदयन के शब्दों में था जो मा परिवर्तन करके निम्न प्रकार से दिया—

व्याघाता यदि शकास्ति न चेच्छका ततस्तराम्
व्याघातावधिराशका तत् शकावधि वृत्त ।

—खडन खड खाय, पृ० ६६३ ।

गणेश मुभाव दत्त है कि श्रीहृष्य में व्याघात शब्द का अर्थ साहचर्य का व्यभिचार है (सहानवस्थान नियम) जबकि उदयन में उसका अर्थ स्वक्रिया 'व्याघात' है । किन्तु जैसा कि व्यासतीर्थ बताते हैं उक्त शब्द का श्रीहृष्य में भी पश्चादुक्त अर्थ में लिया जा सकता है ।

—तत् ताण्डव (पा० लि० पृ० २५) ।

^२ अत्रास्मत्पितृचरणा तर्को न व्याप्ति ग्राहक किन्तु व्यभिचारानामाभावमहकृत सहचार दर्शनम् ।

—प्रकाश ३, पृ० २६ ।

व्याप्ति की स्थापना में सहायता नहीं देता क्योंकि साहचर्य के व्यभिचार के अभाव के ज्ञान से सांभेप तत्सम्बन्धी व्यापक अनुभव (भूयो दशन) के द्वारा व्याप्ति का साक्षात् ग्रहण कर लिया जाता है।^१ वाचस्पति भी लगभग इसी मत को मानते हैं जब वे यह कहते हैं कि भूयो दशन जनित सस्कार की सहायता में इन्द्रिय ही व्याप्ति के स्वाभाविक सम्बन्ध को ग्रहण करती है।^२ व्यासतीय कहते हैं कि उपाधियाँ के अभाव का निर्धारण जो कि 'तक' का एक व्यापार है केवल कुछ प्रकार के अनुमान में आवश्यक होती है उसकी सदा अपेक्षा नहीं होती। यदि उसकी सदा आवश्यकता होती तो तक समस्त व्याप्ति-प्रत्ययों के लिये अपेक्षित होने के कारण और व्याप्ति तक' का आधार होने के कारण अनवस्था दोष की उत्पत्ति हो जायगी।^३ यदि साहचर्य के व्यभिचार का ज्ञान न हो तो साहचर्य के उदाहरणों से ही साक्षी तत्काल व्याप्ति के प्रत्यय का निर्माण कर लेता है।^४ इसलिये आवश्यकता केवल साहचर्य के व्यभिचार की शकामो के निवारण की है (व्यभिचार शका निवृत्ति-द्वारा)। किन्तु ऐसी शकएँ क्वचित् ही (क्वचित्कव) खड़ी होती हैं सदा नहीं तथा इन क्वचित्क शकामो की निवृत्ति के लिये कभी कभी ही तक' के प्रयोग की आवश्यकता पड़ती है। यह युक्ति नहीं दी जा सकती कि शकामो की सम्भावना सभी अवस्थामो में बनी रह सकती है अतएव सभी उदाहरणों में तक के प्रयोग की आवश्यकता होती है क्योंकि प्रश्न उठाया जा सकता है कि क्या ऐसी शकएँ हमारे मन में स्वयं उत्पन्न होती हैं अथवा वे दूसरों के द्वारा उत्पन्न की जाती हैं? प्रथम मायता के अनुसार हम अपने ही हाथों अथवा परा के प्रत्यक्षीकरण के सम्बन्ध में शकएँ कर सकते हैं, अथवा हम अपनी ही शकामो के प्रति शकएँ कर सकते हैं जिससे शकएँ भी अप्रामाणिक हो जाएँगी। यदि यह माना जाय कि अय विकल्पा के सुभाव से ही शकएँ उदित होती हैं तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि कई अवस्थामो में ऐसे विकल्पों का कोई सुभाव नहीं दिया जायगा अथवा उनमें से एक की सम्भावना का ऐसा प्रबल सुभाव दिया जा सकता है कि शकामो के लिये कोई अवसर उत्पन्न न हागा। अतः यह स्वीकार करना होगा कि अनेक उदाहरणों में हमें कुछ कोटि के साहचर्य में स्वाभाविक विश्वास होता है

^१ अपि च तर्को न साक्षाद् व्याप्ति ग्राहकः 'भूयो दशन-व्यभिचारादशन सहकृत प्रत्यक्षेणैव तद् ग्रहणात् । —'तक ताण्डव' (पा० लि०, पृ० २०) ।

^२ भूयो दशन जनित सस्कार सहितमिन्द्रियमेव स्वाभाविक सम्बन्ध ग्राहि ।
—तात्पर्य टीका ।

^३ श्रीहृय की आपत्तियाँ का विवरण देते समय यह पहले ही बता दिया गया है ।

^४ ग्रहण्ये व्यभिचारे तु साधक तदति स्फुट
ज्ञायते साक्षिणैवाद्वा मानवधो न तद् भवेत् ।

—तक ताण्डव (पा० लि०, पृ० २१) ।

जहां स्वयं कोई गकारें उत्पन्न नहीं होनी (स्व रमिब विश्वासस्यावश्यकत्वान् न सवत गवा) ^१ कोई भी व्यक्ति आजीवन अविरल शका धारा से सजान्त नहीं देखा जाता (न चाविरल लग्न शका धारा अनुभूयते) । द्वितीय मायता के आधार पर भी कोई यह नहीं कह सकता कि सशय सदा उत्पन्न हो सकते हैं । धूम और बह्नि के सम्बन्ध में कोई यह सुभाव नहीं दे सकता कि बह्नि स भिन्न कोई अथ सत्ता भी हो सकती है जो धूम का कारण है क्योंकि यदि यह सत्ता इन्द्रिय ग्राह्य नहीं होती तो उसका प्रत्यक्षीकरण हो जाता और यदि वह इन्द्रिय ग्राह्य नहीं होती तो कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता था कि एक इन्द्रिया से अगाध सत्ता का अस्तित्व है अथवा हो सकता है । क्योंकि यदि श्रीहय सब वस्तुओं के प्रति दत्ते सशयपूर्ण हैं तो यह निर्दिष्ट किया जा सकता है कि अद्वैत के पक्ष में दिये गये प्रमाणा में सहस्र दोष हो सकते हैं और द्वैतवादियों की युक्तियां स सहस्र अच्छी बातें हो सकती हैं अतएव इन गकारों का फलस्वरूप आप स्वयं अपने अद्वैत मत की स्थापना में किसी निष्कष पर नहीं पहुँच सकते । ^२ यदि एक व्याप्ति में निश्चय उत्पन्न होता है तो सशय की अनिश्चित सम्भावना मात्र स व्याप्ति की मर्यता के सहज निश्चय का प्रतिबन्ध नहीं होता । ^३ यदि आप स्वयं क्षुधा निवृत्ति के लिये भोजन करते हैं तो आप यह नहीं कह सकते कि आप फिर भी शका करते हैं कि भोजन करना कदाचित् क्षुधा निवृत्ति का कारण नहीं हो सकता । इसके अनिश्चित यह आग्रह करने से क्या लाभ होता है कि शकाओं की सम्भावना सदा बनी रहती है ? क्या इसका तात्पर्य सब अनुमान अथवा समस्त व्याप्ति प्रत्यक्षा की प्रामाणिकता का नष्ट करना है ? अनुमान की उपयोगिता को स्वीकार करने का इच्छुक कोई भी व्यक्ति उमका स्थापित करने के साधन-व्याप्ति प्रत्यक्ष का नष्ट करने का नहीं सोच सकता । यदि व्याप्ति की स्थापना नहीं हो पाती तो वेदांती का पता लगेगा कि उन बह्नि अद्वैतवादी गण्डों के अर्थों को समझना सम्भव नहीं है जिनका द्वारा वह अद्वैतवाद को स्थापित करने का इच्छुक है । पुन, यदि अनुमान की प्रामाणिकता का स्थापित करना है तो ऐसा अनुमान के द्वारा ही किया जा सकता है, प्रत्यक्ष द्वारा नहीं । अनुमान के बिना वेदांती न ता किसी बात को स्थापित कर सकता था और न अपने प्रतिपक्षियों द्वारा उसके सिद्धांतों का विरोध में दिये गये कथनों का खण्डन कर सकता था । अत यह प्रतीत होगा कि श्रीहय एक अनुमान को ऐसे स्थापित करना चाहते हैं माना कल्पित शकाओं का कोई मय नहीं है

^१ तर्क-ताण्डव पृ० २२ ३ ।

^२ वही, पृ० २४ ।

^३ न हि ग्राह्य मय मात्र निश्चय प्रतिबन्धकम् न च उत्पन्नस्य व्याप्ति निश्चयस्य बलवद् बाधकमस्ति येन औत्सर्गिक प्रामाण्यमपोद्यते ।

और फिर भा केवल कहने मात्र के निय यह कहने है कि मत्र अनुमान म शकाभा क अस्तित्व की सम्भावना बनी रहती है ।^१

उपरोक्त विवेचन स जा मुख्य बात फनित हाती है व यह है कि जबकि श्रीहृष यह युक्ति देंगे कि किसी व्याप्ति प्रत्यय की प्रामाणिकता का खनर म डालने वाली गवाभा का तक निवारण नहीं कर सकता और जब नपायिक यह मानेंग कि व्याप्ति प्रत्यया से शकाभा का निरुत्त वरन क अपन व्यापार क कारण 'तक' सब अनुमान प्रनियामा का एक तत्त्व है वहाँ व्यासतीय यह युक्ति देन हैं कि यद्यपि शका-निवारण म तक की याग्यता का स्वीकृत किया जाना है तथापि चूकि अनक अनुमाना मे तक की सहायता की अपक्षा रसन वाली गवाए उत्पन्न हा नहीं हागी अत यह कहना सत्य नहीं है कि 'तक' सब अनुमाना म एक अनिवाय तत्व है ।^२ उपरोक्त कथन स ऐसा प्रतीत हागा कि 'तक' के यथाथ व्यापार क सम्बन्ध म 'याय मप्रदाय' म कुछ सूक्ष्म मतभेद है । किन्तु सामा य प्रवृत्ति तक के व्यापार का गवा निवारण तक सीमित रखना है और इस प्रकार व्याप्ति प्रत्यय क निर्माण म सहायता देना है परन्तु वह प्रत्यय रूप म 'व्याप्ति प्रत्यय का उत्पन्न नहा करना (न तु व्याप्ति ग्राहक) और न वह विनोप आगमना का प्रकृति की एकरूपता क सामा य सिद्धांत क प्रयाग द्वारा सत्यापित करता है ।^३

^१ वही पृ० २५ ३१ ।

^२ किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि याय अनुमान क सब उगाहरणा म तक की आवश्यकता का आग्रह करेंग । प्राचीन याय लखक इम विषय पर स्पष्ट रूप से कुछ नहीं कहते किन्तु विश्वनाथ अपनी मुक्तावली म कहते हैं कि तक कवल उही उदाहरणा म आवश्यक हाता है जहाँ व्याप्ति प्रत्यय क निर्माण म सदह हा । जहा स्वभावत बाई शकाएँ उत्पन्न नहीं हा वहा तक की कोई आवश्यकता नहीं हाती (यत्र स्वतव गवा नावतरति तत्र न तर्कापधापीति) । मुक्तावली १३७ ।

किन्तु मुक्तावली १३७ पर अपनी टीका म जिनकर क विचार म तक दा प्रकार के हात है सगय परिशादक एव व्याप्ति ग्राहक (तकश्च त्रिविधा सलय-परिगाधका व्याप्ति ग्राहकश्च) । पर यह उपर न्यि गये वधमान क मत से प्रत्यभ विराध मे है ।

^३ इस विषय पर हिन्दू रमायन शास्त्र का इतिहास (पृ० २६६) म डा० पी० सी० राय द्वारा तक के विषय म डा० सी० क सक्षिप्त उल्लेखा का विवरण सही श-या म नहीं दिया गया है । वहाँ के कन्ने हैं—तक अथवा ऊह म प्रवार प्रवृत्ति की एकरूपता एव कारणता क उन सिद्धांत क उपनय द्वारा विगय आगमना क सत्यापन एव याय मगति की स्थापना का कहन है जा म्बय भूयो दशन तथा एकरूपता अथवा कारणता क अगस्तित विगय आगमना के अभिनिश्चय पर निभर

अवतक व्यासतीर्थ ने तर्क शब्द का प्रयोग 'याय' द्वारा स्वीकृत अर्थ में किया है और उस अर्थ में प्रयोग करते हुए उन्होंने यह प्रदर्शित किया है कि शकाम्ना का निवारण व्याप्ति प्रत्यय के निमाण के लिये अपरिहाय नहीं है। किन्तु उनका अनुसार तर्क साध्याभाव के कारण साधनाभाव के ज्ञान की अनिवाय उत्पत्ति में निहित है इस दृष्टिकोण से देखने पर वह अनुमान से एकरूप हो जाता है। जयतीर्थ भी अपनी प्रमाण पद्धति में कहते हैं कि तर्क का अर्थ है किसी विशेष धर्म अथवा वस्तु (साधन) के प्रत्यक्षीकरण करने अथवा अंगीकार करने पर किसी अर्थ वस्तु (साध्य) की अनिवाय मायता का स्वाकार करना (कस्यचिद् धर्मस्यांगीकारेर्थांतरस्यापादनं तर्क)।^१ यह अंगीकार करने पर कि पवत में वृद्धि नहीं है हमें अनिवायत यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उसमें धूम नहीं है, यह तर्क है और 'अनुमान भी है।'^२ इस प्रकार 'तर्क' वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा एक परिवर्तन की मायता स्वभावतः निष्कप की सत्यता का सिद्ध करती है। इसलिये यह एक प्रमाण अथवा ज्ञान का प्रामाणिक साधन है और इसे सगुण अथवा मिथ्या ज्ञान नहीं माना जाना चाहिये जैसा कि कुछ न्याय लक्षका ने किया अथवा जमाकि अर्थ 'याय-नेसका' ने माना इसे सशय और 'निरणय' में भिन्न नहीं समझना चाहिये। इस प्रकार व्यासतीर्थ के अनुसार 'तर्क' का दोहरा व्यापार होता है एक तो शकाम्ना के निवारण एक अर्थ प्रमाण के सहायक के रूप में और दूसरा अनुमान के रूप में। व्यासतीर्थ जो मुख्य बात उदयन (जो यह मानते हैं कि तर्क का उपयोग केवल अनिष्ट मायताका निवारण करना है) और वधमान (जो यह मानते हैं कि तर्क का उपयोग केवल साध्याभाव के सदेह का निवारण

करते हैं (भूयाः ज्ञान-जनित सस्कार सहितमिन्द्रियमव स्वाभाविक मन्वन्ध ग्राहि वाचस्पति)। इस प्रकार तर्क 'सर्तृ'-निवारण में भी सहायक होता है।

'यापि' प्रत्यय के निर्माण भाग का भाग करने में उसके वाय व्यापार पर भाग साधन द्वारेण तर्कस्य ताव ज्ञानाद्यत्वमिह विवक्षितम्। 'याय' भजरी पृ० १८६ देखिए। मधुरानाथ भी निर्देश करते हैं कि 'तर्क' का वाय-व्यापार ऐसे आधारा को प्रदान करना है कि सशय उत्पन्न न हो सके किन्तु वह व्याप्ति ग्राहक नहीं होता (तर्क शकानुत्पत्तौ प्रयाजक —)।

—'तत्त्व चिन्तामणि' भाग २ पृ० २४० पर मधुराराय।

^१ प्रमाण पद्धति, पृ० २६ अ। मन्मते तु अंगीकृतेन माध्याभावेन सह अनंगीकृतस्य साधनाभावस्य व्यापकत्व प्रमा वा साध्याभावांगीकार निमित्तक साधनाभावस्यांगीकृत-यवप्रमा वा तत्रयतज्जेन इति 'युत्पत्त्या तर्क'।

—तर्क ताण्डव (पा० लि० पृ० ७८)।

^२ पवतो निधु मत्वेनांगीकृतस्य निरगिनकत्वनापीकृतत्वाद् हृदवतिस्तनुमानमेव तर्क।

—वही पृ० ८४।

करना है) के विराध मे कहते है वह यह है कि यदि 'तक धूम की उपस्थिति मे साध्य (बह्नि) के अभाव की मायता मे निहित भौतिक असंगति अथवा तथ्यो की असम्भाव्यता की गणना नही करता है तो सदेह अथवा अनिष्ट मा यताभा का भी निवारण नही हागा और यदि वह उनकी गणना करता है ता उससे नवीन ज्ञान की उत्पत्ति हाती है वह अनुमान से एकरूप है और स्वय एक प्रमाण है ।^१ तक एक निष्पात्मक अनुमान माना जा सकता है यथा यदि वह बह्नि से रहित होता तो वह धूम से रहित होता किन्तु वह ऐसा नही है । इस प्रकार का निष्पात्मक अनुमान हाने के गाने वह एक स्वतंत्र अनुमान है और धू कि उसका उपयोग एक सकारात्मक अनुमान को सुदृढ बनाने के लिये किया जा सकता है अतः उस अवस्था मे उसे उसका एक अतिरिक्त आधार माना जा सकता है (प्रमाणानामनुग्राहक), जैसे प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात वस्तु को पुन अनुमान द्वारा सुदृढ बनाया जा सकता है ।^२ जैसाकि पहले बताया जा चुका है अथ उदाहरणों मे शका निवारण का उसका उपयोग बना रहता है, किन्तु सबत्र उसमे निहित मूल सिद्धांत है अथ विकल्पो का असम्भव सिद्ध करने वाली अनिवाय मायता (अयथानुपपत्ति), जा अनुमान का भी सिद्धांत है ।^३

व्याप्ति

संस्कृत मे 'व्याप्ति शब्द एक सत्ता है जिसकी व्युत्पत्ति व्याप घातु से हुई है । साध्य (यथा बह्नि) धूम के सब उदाहरणो मे व्याप्त होता है अर्थात् साध्य का दृत धूम के दृत से छोटा नही हाता है तथा उसका परिवेष्टित कर देता है इसलिय साध्य व्यापक कहलाता है और हेतु (यथा, धूम) 'व्याप्य कहलाता है । इस प्रकार धूम एक बह्नि के उदाहरण मे उनमे अधूक सम्बन्ध (अव्यभिचारिता सम्बन्ध) है, तथा पूर्वोक्त व्याप्य कहलाता है और पदचादुक्त 'व्यापक । पर यह अव्यभिचारी-सम्बन्ध चार प्रकार का हा सकता है । प्रथमतः दोना दृता का मपात (भमवृत्ति) हो सकता है और उस दशा मे हेतु का साध्य माना जा सकता है और उस हेतु मान गए साध्य से अनुमित किया जा सकता है । इस प्रकार हम दोना प्रकार से युक्ति दे सकत है, वह

^१ कि च परमते तकस्य कि विषय परिशाधन उपयोग कि उत्पन्नरीत्या अनिष्ट प्रसजनत्व-मात्रेण उपयोग कि वा बद्धमानादि रीत्या साध्याभाव सदेह निवृत्तनेन ।

—वही पृ० ६२ ।

^२ साधनानुमान विनव यत्ति निरग्निक स्यात्तहि निधूम स्यात्तथा चाय निधूम इति तक ह्यनानुमानेनवाग्निमिद्धे ।

—वही पृ० ६० ।

^३ साधादयथानुपपत्ति प्रमाणक-तक विषय दृत विराधस्य सत्वात् ।

—वही पृ० ८६ ।

पाप-पूण है क्योंकि वह वेदा में वर्जित है और वह वेदा में वर्जित है क्योंकि वह पाप पूण है, यहाँ दोनों वृत्ता में समवृत्ति है। दूसरे, जब एक वृत्त दूसरे से छोटा हो, जैसे धूम एक वह्नि के उदाहरण में (यूनाधिक-वृत्ति), वह्नि का वृत्त धूम के वृत्त से बड़ा है अतएव हम धूम का वह्नि से अनुमित कर सकते हैं, पर वह्नि का धूम से नहीं—'व्याप्य' 'व्यापक' से छोटा है। तीसरे, जहाँ दोना वृत्त परस्पर अपवर्जित हों (परस्पर परिहारेणैव वतते) यथा 'मातृ' का जाति प्रत्यय और 'अस्वत्व' का जाति प्रत्यय, जहाँ एक हाता है वहाँ दूसरा नहीं हाता। यहाँ अपवजन का सम्बन्ध है न कि 'व्याप्य' एवं 'व्यापक' का सम्बन्ध। चौथे जहाँ दोना कभी तो परस्पर अपवर्जित हाते हैं और फिर भी कभी कभी उनमें समवृत्ति पाई जाती है जैसे भाजन स्त्रियो द्वारा पकाया जाता है फिर भी पुंशु भी भाजन पकाते हैं भाजन पवाने और पुरपा में परस्पर अपवजन है, यद्यपि कुछ पुरुष ऐम हा सकते हैं जा भोजन पकाते हैं (अवचित् समाविष्ट अपि वचित् परम्पर-परिहारेणैव वतते)। भाजन पकाने का वत पुरुषा एक स्त्रिया में विभक्त हाता है। यहाँ भी पुरुषा और भाजन पकाने में एक सम्बन्ध है, किन्तु वह अशुक् (अव्यभिचारिता) नहीं है अव्यभिचारी सम्बन्ध का अर्थ यह है कि जहाँ एक है वहाँ दूसरा भी हाता चाहिये।

जब एक मनुष्य वह्नि एवं धूम के अस्तित्व का निरीक्षण करता है तब वह अपने मन में महज ही विचार करता है क्या इसी स्थान में वह्नि एवं धूम साथ-साथ दृष्टि गाचर हाते हैं जबकि अन्य स्थानों में और अन्य कालों में एक की उपस्थिति दूसरे की उपस्थिति का अपवजन करती है अथवा क्या वे साथ साथ पाये जाते हैं, फिर अनेक उदाहरणों का निरीक्षण करने पर वह पाता है कि जहाँ धूम है वहाँ वह्नि है और जहाँ वह्नि नहीं है वहाँ धूम नहीं है तथा कम से कम कुछ उदाहरणों में वह्नि है किन्तु धूम नहीं है। इन निरीक्षणों के पश्चान् इस प्रकार के विचार उत्पन्न होने हैं—'शुं कि यद्यपि अनेक उदाहरणों में वह्नि का धूम के साथ साहचर्य है और कम से कम कुछ उदाहरणों में जहाँ धूम नहीं है वहाँ वह्नि पाई जाती है इसलिये क्या धूम—यद्यपि मुझे ज्ञात सब उदाहरणों में वह वह्नि के साथ अस्तित्व रखता है कभी उसके बिना अस्तित्व रखता है अथवा क्या वह सदा वह्नि से साहचर्य रखता है? पुन यह विचार उत्पन्न होता है कि धूम का वह्नि से सम्बन्ध आदर दधन (आदरे-धन) द्वारा निर्धारित होता है जिसे एक उपाधि कहा जा सकता है अर्थात् यदि यह उपाधि नहीं हाती तो वह्नि का धूम से और धूम का वह्नि से निरपन्न साहचर्य होता। यह उपाधि धूम के सब उदाहरणों में अस्तित्व रखती है किन्तु वह्नि के सब उदाहरणों में नहीं।' जहाँ साहचर्य इस प्रकार की उपाधि में निर्धारित नहीं हाता वहाँ वह सावभौम रूप में पारस्परिक हाता

१ इसलिये यह उपाधि पवन में भूषण है शून्य वहाँ अग्नि है अनुमान का असत्य बना दगी।

है। कुछ एस गुण हैं जो वह्नि और धूम में उभयनिष्ठ है (यथा, व दाना प्रमेय हैं, यथा प्रमेयत्वम्) और इनके द्वारा सम्बन्ध निर्धारित नहीं हो सकता। कुछ अय गुण हैं जो धूम अथवा वह्नि में नहीं पाये जाते हैं तथा इनसे भी सम्बन्ध निर्धारित नहीं हो सकता। इधन की आद्रता की उपस्थिति रूप उपाधि ही अपने अभाव से वह्नि को धूम से विलग कर सकती है, पर धूम को वह्नि से विलग नहीं कर सकती। यदि ऐसी कोई उपाधि होती जो वह्नि के सब उदाहरणों में विद्यमान होती परंतु धूम के सब उदाहरणों में नहीं होती, तो धूम से वह्नि का अनुमान उतना ही दोषपूर्ण होता जितना वह्नि से धूम का अनुमान। अब, जहां तक हमने निरीक्षण किया है, ऐसी कोई उपाधि नहीं है जो वह्नि के सब उदाहरणों में उपस्थित हो किंतु धूम के सब उदाहरणों में न हो यह मय अर्थ है कि कुछ ऐसी उपाधियां हैं जो हमारी इन्द्रिया के लिये अति सूक्ष्म हैं क्योंकि यदि वह अय प्रमाणों द्वारा न तो प्रत्यक्ष की जाती है और न ज्ञात की जाती है (प्रमाणांतर बंध), तो यह नका उत्पन्न नहीं हो सकती कि वह फिर भी किसी प्रकार अस्तित्व रख सकती है। अतः जब हम सतुष्ट हो जाते हैं कि कोई उपाधियां नहीं है तब नियत व्याप्ति के प्रत्यय का उत्पन्न होता है (अविनाभाव-प्रमिति)।^१ अतः नियत व्याप्ति को ऐसे व्यापक अनुभव की सहायता से प्रत्यक्षीकरण द्वारा ग्रहण किया जाता है जिसके साथ उपसाधना के रूप में साहचर्य के अपवाद के पान का अभाव तथा उपाधियों के अभाव का निश्चय ज़रूरी रहता है। जब एक बार धूम और अग्नि के परस्पर नियत सम्बन्ध को ग्रहण कर लिया जाता है तब जहाँ धूम का प्रत्यक्षीकरण होता है वहाँ वह्नि को अनुमित किया जाता है।^२ व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण का यह बलन 'यूनाधिक' याय मत के समान ही प्रतीत होता है वहाँ भी अपवाद के अभाव व ज्ञान के रहित साहचर्य का प्रत्यक्षीकरण व्याप्ति प्रत्यय के निर्माण को प्रेरित करता है।^३

^१ यहाँ 'यासतीथ' कहते हैं कि उपाधियों के अभाव का अमिनिश्चय उन अधिकांश उदाहरणों में आवश्यक होता है जहाँ उनके सम्मान्य अस्तित्व के प्रति शक्य हो, किंतु सब उदाहरणों में उसकी अपरिहायता का आग्रह नहीं करना चाहिए, क्योंकि उस दशा में उपाधियों के अभाव का अमिनिश्चय व्याप्ति के निर्धारण पर आधारित होने के कारण तथा वह उपाधियों के अभाव के पूर्व अमिनिश्चय पर आधारित होने के कारण अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। या तु पद्धतवुपाधि निश्चयस्य सहकारित्वोक्ति सा तु उपाधि नकास्यामिप्राया न तु सावत्रिकाभिप्राया अयथा उपाध्याभावनिश्चयस्य व्याप्ति सापेक्ष-तर्काधीनत्वेन-नवस्थापातान्।

— तत्क-ताण्डव' (पा० लि० पृ० २२)।

^२ प्रमाण पद्धति, पृ० ३१-५।

^३ 'वभिचार पान विरह सहजत सहचार दशन व्याप्ति ग्राहकम्'।

अनुमान में ज्ञानमीमांसात्मक प्रक्रिया

‘याय का मत है कि जब धूम एव वह्नि के मध्य स्थित व्याप्ति-सम्बन्ध से परिचित कोई व्यक्ति एक पवत पर धूम देखता है तो वह व्याप्ति सम्बन्ध का स्मरण (व्याप्ति-स्मरण) करता है कि वह धूम वह्नि से नियत एव निरुपाधिक सम्बन्ध रखता है।’ फिर दोनों प्रत्यया का सम्बन्ध स्थापित होता है अर्थात्, वह धूम, जिसका वह्नि से निरुपाधिक नियत सम्बन्ध है पवत में विद्यमान है। ज्ञान का यह तीसरा सश्लेषण ही हमें पवत में वह्नि के अनुमान की ओर प्रेरित करता है। ‘याय-मुधा’ का अनुसरण करते हुए व्यासतीय यह युक्ति देते हैं कि उपरोक्त मत उन सभी उदाहरणों में सत्य हो सकता है जहाँ हनु का बिना देखे व्याप्ति का स्मरण होता है वहाँ यह त्रिविध सश्लेषण स्वीकार नहीं किया जा सकता। किन्तु प्रमाकर यह मानते हैं कि समस्त अनुमान का पृथक् तत्त्व-वाक्य में अग्रसर होता है तथा सश्लेषण की कोई अपेक्षा नहीं रहती। दो तत्त्व वाक्य हैं ‘धूम वह्नि से व्याप्य है’ और पवत वह्निमान है।’ प्रमाकर का मत है कि चूंकि इन दो तत्त्व वाक्यों में निरूपित ज्ञान समस्त अनुमान से नियत एव निरुपाधिक रूप से पूर्व ज्ञाना चाहिए इसलिए यह विश्वास करने की कोई आवश्यकता नहीं है कि उनका सश्लेषण अनुमान का कारण है क्योंकि वस्तुतः ऐसा कोई सश्लेषण घटित नहीं होता। परन्तु व्यासतीय युक्ति देते हैं कि इस प्रकार का विश्लेषण अनुमान एवं अर्थ मानसिक प्रक्रियाओं, यथा प्रत्याह्वान आदि में एक यथाय मनो-वैज्ञानिक अवस्था होता है। इसके अतिरिक्त यदि धूम (जिसके साथ वह्नि नियत रूप से उपस्थित पाई गई थी) और पवन में भ्रव देख गये धूम की एकरूपता की दो तत्त्व वाक्यों का सश्लेषण के द्वारा स्थापना नहीं की जाती तो ‘याय वाक्य में चार पदों का

तत्त्व चिन्तामणि पृ० २१०। जैसाकि पहले ही ऊपर बखान कर दिया गया है व्याप्ति के प्रति वक्ष्य शक्याए तत्त्व द्वारा दूर की जा सकती हैं।

‘याय मुधा का अनुसरण करते हुए व्यासतीय उपाधि’ की ‘साध्य व्यापकत्वे

जाते अतएव वह दापपूर्ण हा जाता ।^१ पुन अनुमान म निहित विचार का सचनन इस प्रकार क सश्लपण की अपेक्षा रखता है जिसके विना दाना तक वाक्य सम्बध रहित एव स्वैतिक (नित्यापाक) बने रहेंग और का अनुमान फलित नही हागा ।

अनुमान क सम्बन्ध मे त्रिभिन्न विचार

अनुमान तीन प्रकार का हाता है—(१) कार्यानुमान—कारण का काय से अनुमान यथा वह्नि का धूम से अनुमान, (२) कारणानुमान—काय का कारण से अनुमान यथा वर्षा का धिरते हुए बादला से अनुमान (३) अकाय—कारणानुमान—कारण काय प्रकारा से एक भिन्न स्तर का अनुमान यथा रम से रूप का अनुमान (रसे रूपस्य) । एक अय दृष्टिकाण से अनुमान दो प्रकार का होता है—(१) दृष्ट जहाँ अनुमित पदाय प्रत्यक्ष-योग्य हाता है यथा वह्नि का धूम से अनुमान, और (२) सामान्यतो दृष्ट जहाँ वह प्रत्यक्ष योग्य नही होता (प्रत्यक्षायाम्य) यथा रूप के प्रत्यक्षीकरण स चक्षु इन्द्रिय का अनुमान । दृष्ट एव अदृष्ट म अनुमान का यह विभाजन एक अय दृष्टिकोण मे भी किया जा सकता है । यथा जब दो वस्तुआ क मध्य व्याप्ति के साक्षात् निरीक्षण के आधार पर अनुमान किया जाता है (यथा वह्नि और धूम) तब वह दृष्ट कहलाता है किन्तु जब एक अनुमान समानता अथवा सादृश्यता क आधार पर किया जाता है तब वह सामान्यतो दृष्ट कहनाता है यथा यह अनुमान कि जैसे हल चलाना आदि फसल की उत्पत्ति का प्रेरित करते हैं वसे यन भी स्वर्गीय सुखा का उत्पन्न करते हैं क्योकि उनम यह सादृश्य है कि दाना प्रत्यन क फल है । पुन अनुमान दो प्रकार का माना जा सकता है—(१) साधनानुमान—एक प्रमा स दूसरी प्रमा का अनुमान यथा वह्नि का धूम स (२) दूषणानुमान—मिथ्या ज्ञान का अनुमान यथा यह अपने निष्कप को सिद्ध नही कर सकता क्योकि इसका अनुभव से व्याघात हाता है । पुन कुछ विद्वान् मानते हैं कि अनुमान तीन प्रकार का होता है (१) उपस्थिति मे पूण अवय के आधार पर (जहाँ यतिरेक का कोई उदाहरण सम्भव नही होना) (२) पूण व्यतिरेक के आधार पर (जहाँ कोई बाह्य अवय का उदाहरण सम्भव नही हाता) (३) समुक्त अवय और व्यतिरेक के आधार पर इस दृष्टिकाण मे वह क्वलावयी (असम्भाव्य व्यतिरेक) केवलव्यतिरेकि (असम्भाव्य अवय), और 'अजय व्यतिरेकि (समुक्त अवय यतिरेक) कहलाता है । इस प्रकार सब नेय पत्थाय वाच्य है तक

^१ एष च किञ्चित् प्रमय वह्नि व्याप्य पवतश्च प्रमेयवान इति ज्ञान द्वयमिव कश्चिद् धर्मो वह्नि व्याप्य पवतश्च धूमवनििति विना नित्तु परस्पर वतनाभिज्ञ ज्ञान द्वयमपि नानुमिति हेतु ।

वाक्य प्रथम प्रकार के अनुमान का एक उदाहरण है क्योंकि वाङ् व्यतिरेक का उदाहरण सम्भव नहीं है जिसमें सम्बन्ध में हम यह कह सकें कि वह एक पद पदार्थ नहीं है तथा वाक्य भी नहीं है, सब प्राणवान् शरीर आत्माओं से सम्पन्न होते हैं तब वाक्य द्वितीय प्रकार के अनुमान का एक उदाहरण है। इसका केवल व्यतिरेक का उदाहरण ही सिद्ध किया जा सकता है जस से मय सत्ताएँ जा आत्माओं से सम्पन्न नहीं हैं प्राणवान् नहीं है क्योंकि उक्त तब वाक्य में सम्पन्न अब के उदाहरण का समावेश हो जाता है, इसलिए विचाराधीन तब वाक्य के अतिरिक्त कोई अवयव के उदाहरण उपलब्ध नहीं हैं। तृतीय प्रकार का एक साधारण प्रकार का अनुमान होता है जहाँ व्याप्ति की अनुभूति अवयव एवं व्यतिरेक दोनों प्रकार के उदाहरणों द्वारा होती है।

अनुमान का प्रकार का और कहा गया है—पहला स्वाध्याय जहाँ व्याप्ति सहित हेतु का ज्ञान हमारा मन में स्वतः उत्पन्न होता है और दूसरा पराध्याय जहाँ उक्त ज्ञान अर्थ ज्ञान की शिक्षा के लिए होता है। अनुमान के अवयवों के सम्बन्ध में व्यास तीर्थ प्राचीन व्यास लेखका (जर्मन न्यायिक) के उस वाक्या के मत उत्तरवर्ती व्यास लेखका^१ के पाँच वाक्या के मत मीमांसा के तीन वाक्या के मत और बौद्धों के उदाहरण एवं उपनय-सम्बन्धी (उदाहरण-पनयक) का वाक्या के मत का विवेचन करते हैं। व्यासतीर्थ का आग्रह है कि चूँकि इन सघटक वाक्या का मूल्य व्यक्तियों का एक व्याप्ति विषय का स्मरण करवाने में अथवा जो व्यक्ति उस नहीं जानते थे उनमें एक जिज्ञासा उत्पन्न करवाने में निहित हैं इसलिये अनुमान जिन परिस्थितियों में किया जा रहा है तदनुसार अथवा अनुमान करने वाले व्यक्ति की मनस्थिति के अनुसार केवल उत्तम ही वाक्या का आवश्यकता होती है जितना उद्देश्य पूर्ति में सहायक होत है—अतएव ऐसे उदाहरण हो सकते हैं जिनमें केवल प्रतिज्ञा हेतु एवं उदाहरण ही आवश्यक होते हैं, एम उदाहरण हो सकते हैं जिनमें केवल हेतु में संयुक्त प्रतिज्ञा की आवश्यकता होती है (अग्नि-प्राप्त धूमवान् पवताग्निमानिति हेतुगम प्रतिज्ञा), अथवा, जब बुद्ध उदाहरणों में निदान में प्रतिज्ञा पूर्वग्रहीत होता है तब केवल हेतु ही आवश्यक होता है, इत्यादि।^२ इसलिये अनुमान के लिये आवश्यक सघटक वाक्या की संख्या के सम्बन्ध में कोई निश्चिन्त नियम नहीं होता परिस्थिति विशेष पर भी निर्भर करता है कि दो, तीन अथवा अधिक वाक्या का आवश्यकता है।

^१ जिज्ञासा संपन्न शक्य प्राप्ति प्रयाजन मगयनिगमा प्रतिज्ञा अनुदाहरणपनयनि गमनानि इति दगावयवा इति जरनेयायिका आह ।

—तब पाण्डव ।

^२ विवादनव प्रतिज्ञा सिद्धी कुत पवताग्निमानिति प्रस्ने अग्नि व्याप्त धूमवत्त्वादिति हेतु मात्रेण वा ।

—तब पाण्डव (पा० लि० पृ० १०) ।

जयतीय और व्यासतीय दाना तान्त्रिक दोगा व विमाजन (उपपत्ति-दाय) पर एक लम्बा विवेचन करते हैं तथा तत्सम्बन्धी याय विमाजन की आलाचना करते हैं, किन्तु उनका अधिक दार्शनिक महत्व न हाने व कारण मुझ में उन्हें छाड़ देने की प्रवृत्ति होती है।^१

शत्रु

मध्य और उनके अनुयायियों ने केवल तीन प्रकार व प्रमाणों का स्वीकार किया अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान एवं वेदा का साध्य। अथ तत्रा म स्वीकृत अथ मममन प्रमाण जैसे अर्थपत्ति सम्भव आदि केवल अनुमान व ही प्रकार बनाय गय है।^२ वेदा म स्वतः स्वतन्त्र ज्ञान का बल है ऐसा माना गया है। व 'अपौरुषय' और 'नित्य' है। वे ज्ञान के प्रामाणिक साधन हैं और फिर भी चूकि उनकी प्रामाणिकता किसी मनुष्य की वाणी से व्युत्पन्न नहीं है अतः उनका अपौरुषय मानना चाहिये।^३ परन्तु यह सिद्ध करने का कोई प्रयास नहीं किया गया कि व प्रामाणिक ज्ञान व साधन हैं पर चूकि उनकी प्रामाणिकता पर किसी भी हिंदू सम्प्रदाय द्वारा सदेह नहीं किया गया था इसलिये उसका माय समझ लिया गया और फिर यह युक्ति दी गई कि चूकि वे किसी की वाणी से उत्पन्न नहीं हुए अतः व अपौरुषय एवं नित्य है। याय के इस मत व विरोध में कि वेदों का ईश्वर ने सृजन किया है उनकी अपौरुषयता का स्थापित करने का प्रयत्न किया गया था। व्यासतीय की युक्ति है कि एक सवश सत्ता को वेदा का रचयिता मानकर पराक्ष रूप से उनकी प्रामाणिकता मानने से ता उनकी अपराक्ष प्रामाणिकता स्वीकार करना अशक्य है क्योंकि यह निश्चित नहीं है कि ऐम रचयिता भी मिथ्या कथनों के द्वारा मानव जाति का छलन का प्रयत्न नहीं करेंगे। बुद्ध स्वयं ईश्वर के अवतार है लेकिन फिर भी उन्होंने जनता का मिथ्या उपदेशा से छला। परम्परा भी ईश्वर को वेदों का रचयिता नहीं मानती। यदि उनकी सृष्टि हुई होती ता वे बौद्धा एवं जना के धर्म शास्त्रों के समान ही होते। यदि धर्म शास्त्रों के महत्व का नित्य उनको मानन वाला की सख्या स किया जाना ता मुस्लिम धर्म शास्त्रों का वरिष्ठ स्थान हाता। ईश्वर को वेदा का महापाध्याय माना जा सकता है क्योंकि वह उनका प्रथम वक्ता एवं उपदेशक है।^४ उमन उनकी सृष्टि नहीं

^१ देखिये प्रमाण पद्धति पृ० ४८-७६ 'तत्र-ताण्डव

(पा० लि० पृ० ११८ और भाग)।

^२ प्रमाण पद्धति पृ० ८६ ६०।

^३ पौरुषेय शब्दाप्रमाणकत्वे सति सप्रमाणकरवात्।

—तत्र ताण्डव (पा० लि० पृ० १००)।

^४ ईश्वराऽपि हा अमममने वद सम्प्रदाय प्रबन्धत्वान् महापाध्यायैव।

—वही पृ० १२२।

की तथा वह उनका नित्य स्मरण रखता है, अतः शब्दों के वैदिक ऋषि के नष्ट होने की कोई सम्भावना नहीं है। साधारणतया तथ्या की प्रामाणिकता का दावा उनको अभिव्यक्त करने वाले शब्दों से अप्रिम होता है तथा पश्चादुक्त पूर्वोक्त पर आश्रित रहते हैं, किंतु वदा में शब्द एव अवतरणा में एव ऐसी प्रामाणिकता हाती है जो तथ्या से अप्रिम है तथा उनसे स्वतंत्र है। इस प्रकार मध्व मत याय अथवा भीमासा मता से असहमत होते हुए दोनों का सामंजस्य करता है।

सामय्य मानी जा सकती है तथा विन्दु ब्रह्मन् जिसे चरम सत्ता माना जाता है, स्वयं किसी प्रकार के व्यावहारिक उद्देश्य की पूर्ति करने में असमर्थ होता है। पुन मिथ्यात्व अथवा असत् की यह कहकर परिभाषा नहीं दी जा सकती कि उसका अपना कोई स्वरूप नहीं होता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो यह नहीं कहा जा सकता था कि मिथ्यात्व का निषेध स्वयं उसके स्वरूप पर लागू होता है और न मिथ्यात्व का स्वरूप स्वयं मिथ्या माना जा सकता है, क्योंकि ऐसी व्याख्या केवल मिथ्यात्व के अर्थ की पारिभाषिक भाष्यता पर आधारित होगी, और उससे विवादग्रस्त विषय का कोई स्पष्टीकरण नहीं हो पायगा क्योंकि यदि तथाकथित सत्ता का स्वरूप अपने देश एवं काल में बना रहता है तो उस स्वरूप को स्वयं में मिथ्या कहना अर्थहीन होगा। ऐसी भाष्यता का तात्पर्य यह भी होगा कि व्यावहारिक कुशलता में सहायक वस्तु एवं उसमें सहायक न होने वाली वस्तु में कोई भिन्नेदीकरण नहीं किया जाता है, यदि ऐसी वस्तु जो देश काल में बनी रहती है तथा व्यावहारिक उद्देश्य की पूर्ति कर सकती है और मिथ्या कही जा सकती है तो सत् और असत् में कोई भेद नहीं रहेगा यदि ऐसा होता तो सत् का अभाव तत्तु के समान ही पट का कारण कहा जा सकता था। इस प्रकार पूरा असत् की यह परिभाषा दी जा सकती है कि पूरा असत् वह है जिसका सबत्र त्रैकालिक निषेध किया जा सकता है (सबत्र त्रैकालिक निषेध प्रतियोगित्व)। यह भी नहीं माना जा सकता है कि असत् इसीलिये पूरा निषेध का विषय नहीं बन सकता क्योंकि वह असत् है, जैसा कि भ्रान्तवाच के 'याय मकरन्द' में कहा गया है, क्योंकि, यदि एक पूरा निषेध का कोई विषय नहीं हो सकता तो ऊपर दिये गये इस कारण 'क्योंकि वह असत् है'—का स्वयं कोई विषय नहीं होगा, अतएव वह लागू नहीं होगा। इसके अतिरिक्त, जैसे भावात्मक सत्ताओं का निषेध किया जा सकता है वैसे भावात्मक सत्ताओं का उल्लेख करने वाले विशिष्ट निषेधों का भी निषेध किया जा सकता है और इस प्रकार वे अपने अनुरूप स्वीकारात्मक अमिबचना को प्रेरित कर सकते हैं। पुन, यह भी स्वीकार किया गया है कि विशिष्ट भावात्मक सत्ताएं प्रागभाव की स्थिति से अपने अनुरूप निषेधों के निषेध द्वारा अस्तित्व में आती हैं। इससे यह भी सिद्ध होता है कि नकार अथवा निषेध अपनी प्रक्रिया तथा निषेध के स्थापन के लिये अनिवायत भावात्मक गुणा अथवा सत्ताओं की अपेक्षा नहीं रखना। उक्त विवेचन का एकमात्र निष्पत्त यह है कि यदि मिथ्यात्व का अर्थ ज्ञान में भासित होने वाली किसी वस्तु का पूरा निषेध है तो उसका आशय यह है कि किसी भी सत्ता का अमिबचन नहीं किया जा सकता, क्योंकि मिथ्या अथवा सत्य का अमिबचन केवल ज्ञान में भासित सत्ताओं पर लागू होगा तथा उस दशा में ब्रह्मन् की सत्ता भी सौपाधिक हो जायगी, अर्थात् जहाँ तक वह ज्ञान में भासित होती है। पुन, पूरा निषेध (सबत्र त्रैकालिक निषेध प्रतियोगित्व) का काल्पनिक सत्ताओं से विभेद नहीं किया जा सकता। और यदि जिगदाभास पूरा निषेध का विषय होता तो उसकी स्थिति काल्पनिक सत्ताओं से तनिक भी बरिष्ठ नहीं होती (यथा, शश शम्भु)।

मिथ्यात्व की परिभाषा के विरुद्ध व्यासतीय की आपत्तियाँ यह हैं कि यदि मिथ्यात्व यथाथ है तो उससे द्वैतवाद लक्षित होता है और यदि मिथ्यात्व मिथ्या है तो उससे जगत की यथाथता की पुनः स्वीकृति लक्षित होती है। इनके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि चूँकि निषेध स्वयं (जहाँ तक उसके चरम अघिष्ठान का सम्बन्ध है) ब्रह्मान् से एकरूप है, इसलिये मिथ्यात्व की यथाथता से द्वैतवाद लक्षित नहीं होता, क्योंकि निषेध की यथाथता से उस दृश्य घटना की यथाथता लक्षित नहीं होती जिसके निषेध का निषेध समस्त दृश्य घटनाओं के निषेध द्वारा किया जा चुका है। उसमें केवल उतनी ही यथाथता है जितनी समस्त दृश्य घटनाओं के अघिष्ठान, ब्रह्मान् में अर्तनिहित है। पुनः, मिथ्यात्व के मिथ्यात्व से जगदाभास की यथाथता की स्वीकृति लक्षित नहीं होती, क्योंकि शुक्ति-रजत के उदाहरण में यद्यपि यह ज्ञात होता है कि न केवल वह मिथ्या था किंतु, चूँकि उसका सबया अस्तित्व ही नहीं था, वह कभी अस्तित्व नहीं रखता है एवं कदापि अस्तित्व नहीं रखेगा, और उसने प्रति मिथ्यात्व का कथन भी मिथ्या है, इसलिये वस्तुतः शुक्ति रजत् की यथाथ के रूप में पुनः स्वीकृति नहीं की जाती। यह मानना गलत है कि मिथ्यात्व का मिथ्यात्व अथवा निषेध का निषेध सब दशाभास में पुनः स्वीकृति होता है केवल उसी दशा में निषेध का निषेध स्वीकृति होता है जब यथाथता एवं निषेध का एक ही स्तर होता है तथा उनका क्षेत्र एकरूप होता है, किन्तु, जब उनके अर्थ का क्षेत्र भिन्न होता है, तब निषेध के निषेध द्वारा एक स्वीकृति लक्षित नहीं होती। आगे यह निर्देश किया जा सकता है कि जब निषेध के निषेध द्वारा भावात्मक सत्ता की पुनः स्वीकृति अभिप्रेत होती है, तब निषेध का निषेध स्वीकृति का प्रेरित करता है। पर, जब एक निषेध भावात्मक सत्ता एवं निषेध (जो स्वयं एक पृथक् सत्ता माना जाता है) दानो का निषेध करता है तब द्वितीय निषेध स्वीकृति को प्रेरित नहीं करता।^१ जगदाभास का निषेध शुक्ति रजत के निषेध की भाँति जगदाभास की यथाथता का स्वरूप से (स्वरूपण) निषेध होता है। यह तथ्य कि जगत प्रपञ्च अज्ञान की एक उपज माना गया है तनिक भी यह लक्षित नहीं करता कि वह स्वरूपतः मिथ्या नहीं हो सकता क्योंकि जा अपने स्वरूप से ही मिथ्या है वह मिथ्या ही रहेगा चाहे वह उत्पन्न हो अथवा न हो। शुक्ति रजत के निषेध (यह रजत नहीं है) का अर्थ यह है कि शुक्ति रजत वास्तविक रजत से अर्थ है, अर्थात्, यहाँ निषेध अर्थत्व का है (अर्थात् अर्थ अभाव)। पर जब यह कहा जाता है कि यहाँ

^१ तत्र हि निषेधस्य निषेधे प्रतियोगि सत्वमायाति यत्र निषेधस्य निषेध बुद्ध्या प्रतियोगिसाव यवस्थाप्यते, न निषेध मात्र निषेध्यते, यथा रजते न इदं रजतमिति जानातरमिदं न अरजतमिति जानेन रजतं व्यवस्थाप्यते। यत्र तु प्रतियोगि निषेध-यार्भयोरपि निषेधस्तत्र न प्रतियोगिसावम्।

काई रजत नहीं है, तब निषेध अभाव का होता है, और उसके द्वारा आभास के मिथ्यात्व का निश्चित रूप से कथन किया जाता है (सा च पुरोवर्त्ति रजतस्यैव व्यावहारिकमयत्तमावम् विषयी करोति इति कण्ठोक्तमेव मिथ्यात्वम्), जबकि पूर्वोक्त उदाहरण में मिथ्यात्व केवल लक्षित होता है (इदं शास्त्रं निर्दिष्टे पुरोवर्त्ति प्रातीतिक रजत शब्द-निर्दिष्ट व्यावहारिक रजत अयोग्य अभाव प्रतितेर आर्थिक मिथ्यात्वम्)।^१ अब रजते यदि जगत प्रपञ्च का निषेध किया जाता है ('यहाँ काई जगत प्रपञ्च नहीं है') तब चूँकि अर्थ वही भी काई जगत प्रपञ्च नहीं है, अतः निषेध के द्वारा जगत प्रपञ्च का पूरा अभाव लक्षित होता है, अर्थात् जगत प्रपञ्च का वैसा ही अभाव है जैसा किसी काल्पनिक सत्ता का, यथा, शश गगन होता है। इस आपत्ति का कि 'अनिवचनीय' के रूप में जगदानुभव के पूरा अभाव और काल्पनिकता (तुच्छ) के रूप में पूरा अभाव में अन्तर होता है यह उत्तर है कि पश्चादुक्त का तो वही भी प्रातीतिक आभास भी नहीं होता जबकि पूर्वोक्त बाधित न होने तक वस्तुतः सत् के रूप में भासित होता है (क्वचिद् अप्युपाधी सत्त्वेन प्रतीत्यनहत्वमत्यन्त असत्त्वं यावद् बाधम् प्रतीतियोग्यत्व प्रातीतिक सत्त्वम्)। इस सम्बन्ध में आगे यह भी ध्यान रखना चाहिये कि जो निषेध मिथ्यात्व को उत्पन्न करता है उसका निषेध की गई सामग्री के समान ही सम्बन्ध, उसके समान ही विस्तार व क्षेत्र होना चाहिए (यत् रूपेण यद् अधिकरणतया यत् प्रतिपन्न तेन रूपेण तन् निर्दिष्ट अत्यन्त अभाव प्रतियोगित्वस्य प्रतिपन्न पदेन सूचित्वात् तच्च रूप सम्बन्ध विशेषाऽवच्छेदक विशेषश्च)।^२ इसके अतिरिक्त गणरवादी अभाव को एक पृथक् पदार्थ के रूप में स्वीकार नहीं करते बल्कि अभाव का जिस आश्रय में वह प्रकट होता है उसके निरपेक्ष स्वरूप में एकरूप मानते हैं। ब्रह्मन् में कोई गुण नहीं होते, अतएव इसका यह अर्थ नहीं है कि उसका एक निषेधात्मक स्वरूप होता है क्योंकि, अधिक पृथक् निषेधों के कारण समस्त गुणा के निषेध का अर्थ केवल ब्रह्मन् का विशुद्ध स्वरूप होता है। अनन्तता आदि तथाकथित मानात्मक गुणा के आराधना का अर्थ भी मिथ्यात्व एवं सातता के विपरीत गुणा का अभाव होता है, जिससे अन्ततोगत्वा ब्रह्मन् के विशुद्ध स्वरूप के प्रति प्रत्यावर्तन लक्षित होता है आदि (अधिकरण अतिरिक्त अभाव अग्न्युपगमेन उक्त मिथ्यात्व अभाव-रूप-सत्यत्वस्य ब्रह्म स्वरूप विराधात्)।^३

रामाचार्य अपनी तरंगिणी में मधुसूदन के मत का खण्डन करते हुए कहते हैं कि प्रागभाव के निषेध के अतिरिक्त अभाव के निषेध का अर्थ स्वीकार होता है अतएव

^१ 'अद्वैत सिद्धि,' पृ० १३०-१।

^२ 'अद्वैत सिद्धि' पृ० १५१।

^३ वही पृ० १५६।

क्योंकि कोई तीसरा विकल्प सम्भव नहीं है, इसलिये एक सत्ता के निषेध का निषेध के अनिवायत स्वीकृत ही जाता है। पुन, मधुसूदन का यह कथन आघारहीन है कि भ्रम मिथ्या रजत के यथाथ रजत के रूप म भासित होने में निहित है क्योंकि जिस उपादान कारण में मिथ्या रजत की उत्पत्ति हुई वह यथाथ रजत के उपादान कारण से भिन्न होता है। मिथ्या रजत का अस्तित्व तभी समाप्त होता है जब मिथ्या रजत के उपादान कारण रूप भ्रमान का निवारण करने वाल सत्य ज्ञान का उदय होता है (प्रातिभासिकस्य स्वापान्न ज्ञान निवतक ज्ञान विषयेणैव वा तादात्म्य प्रतीतिश्च) जहाँ एक ही उपादान कारण दो पृथक् आभासा को उत्पन्न करता है (यथा पट एव श्वेतता) वहाँ उनके तादात्म्य की प्रतीति हा सकती है। परन्तु जब उपादान कारण सवथा भिन्न होते हैं तब उनसे उत्पन्न सत्ताभा के तादात्म्य की प्रतीति कल्पि नहीं हो सकती।^१ पुन मधुसूदन द्वारा यह आग्रह किया गया है कि जिस निषेध के द्वारा मिथ्यात्व निर्मित होता है वह उही उपाधिया एव सम्बन्धा से प्रतिबन्धित होना चाहिये जिनम भावात्मक सत्ताए प्रतिबन्धित थी, किन्तु यह निरर्थक है क्योंकि इस प्रकार का प्रतिबन्धन इस सत्य को चुनौती नहीं दे सकता कि भ्रमाव के निषेध का अर्थ स्वीकृति होता है, जबतक कि विमध्य नियम की परिधि स बचने के लिये किसी तीमरे विकल्प के अस्तित्व का कोई निश्चित प्रमाण नहीं दिया जाता।^२

व्यासतीय कहते है कि मिथ्यात्व की परिभाषा यथायथा के पूरा निषेध के रूप म नहीं दी जा सकती, क्योंकि जबतक निषेध का अर्थ नहीं समझ लिया जाता तबतक यथायथा का अर्थ ग्रहण नहीं किया जा सकता और इसका विलोम भी सत्य है। यहाँ विवाद का विषय यह है कि क्या गुक्ति रजत का स्वरूप से निषेध किया जाना है अथवा उसकी यथायथा का निषेध किया जाता है। पूर्वोक्त विकल्प इस आघार पर अस्वीकृत किया जाता है कि यदि उसको स्वीकार कर लिया जाय ता प्रत्यक्षकर्ता के सम्मुख गुक्ति रजत के अस्तित्व की चेतना की व्याख्या करना कठिन हो जायगा क्योंकि यदि वह पूरात असत् होती तो उसका साक्षात् प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता था। किन्तु उतने ही बल से यह निर्देश किया जा सकता है कि दूसरा विकल्प भी अभाय है क्योंकि, जब गुक्ति-रजत का प्रत्यक्षीकरण किया गया था तब वह यथाथ के रूप म प्रत्यक्ष किया गया था और यदि ऐसा है तो उस यथायथा का कैसे निषेध किया जा सकता है? इसके उत्तर म यदि यह सुझाव दिया जाता है कि गुक्ति-रजत की यथायथा केवल एक सापेक्ष यथायथा है और एक निरपेक्ष यथायथा नहीं है, तब यह निर्देश किया जा सकता है कि यदि एक बार यथायथा के अर्थ का स्वीकार कर लिया

^१ यायामृत तरंगिणी पृ० १६ (अ) ।

^२ तरंगिणी पृ० २० ।

जायगा ता धनवस्था दीप उत्पन्न हा जायगा, क्याकि इस प्रकार के प्रश्न पूछे जा सकते हैं कि क्या निरपेक्ष यथायथा निरपेक्ष रूप से निरपेक्ष है अथवा सापेक्ष रूप से निरपेक्ष है। पुन मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाती है कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान द्वारा ज्ञान अथवा व्यापार से नष्ट हो सकता है। किन्तु व्यासतीय ऐसी स्थिति को स्वीकार नहीं करते और कहते हैं कि अतीत की घटनाएँ एवं वस्तुओं का ज्ञान मिथ्या होने पर भी तथाकथित सम्बन्धज्ञान में नष्ट होने की प्रतीक्षा किये बिना स्वतः ही नष्ट हो जाता है, यह अनुभव भी नहीं किया जाता है कि रजत मुक्ति व ज्ञान द्वारा नष्ट की जाती है। आगे यह आग्रह किया जाता है कि मुक्ति का सम्बन्ध ज्ञान नष्टि का निराकरण करता है, जो नष्टि होने के नाते सत्य को और इससे यह प्रदर्शित होता है कि ज्ञान न केवल मिथ्यात्व का निराकरण करता है वरन् सत्य वस्तुओं का भी निराकरण करता है और इस कारण से उपरोक्त परिभाषा मिथ्यात्व की एक सत्य परिभाषा नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, जब एक भ्रम का निराकरण होता है तो वह निराकरण ज्ञान के व्यापार के कारण नहीं होता, किन्तु उसकी प्रत्यक्षनिष्ठ अपरोक्षता के कारण होता है (अपरोक्ष अध्यासप्रति ज्ञानस्य अपरोक्ष-तया निवृत्तत्वेन ज्ञानत्वेन अनिवृत्त-वत्त्वाच्च च)।^१ पुन यदि मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो उस ज्ञान के द्वारा नष्ट किया जाता है जो मिथ्यात्व के उपादान कारण को ही नष्ट कर देता है (स्वापादान अज्ञान निवृत्तक ज्ञान निवृत्त्यत्वं) तो आपत्ति यह होगी कि यह परिभाषा अनादि भ्रम पर लागू नहीं होती।^२ इसी प्रकार यह माना जा सकता है कि मिथ्यात्व की इस परिभाषा का भी खण्डन किया जा सकता है कि मिथ्यात्व वह आभास है जिसकी उस स्थान में प्रतीति होती है जहाँ उसका अभाव है (स्वात्यन्त अभावअधिकरणक प्रतीत्यमानत्व), क्याकि, जैसाकि पहले निर्दिष्ट किया जा चुका है हम अभाव का सापेक्षत यथाथ अथवा मिथ्या मानें तदनुसार ही कई आपत्तियाँ उठ खड़ी होती हैं। पुन, यदि मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो सत् और असत् दोनों से भिन्न है तो चूँकि जमाकि पहले ही बताया जा चुका है, असत् का अर्थ पूर्ण अभाव होता है, इसलिये आभास अथवा भ्रम की व्याख्या नहीं हो पायगी। यदि उसकी यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान के द्वारा नष्ट होता है तो उससे उसकी अनित्यता सिद्ध होती है किन्तु उसका मिथ्या स्वरूप सिद्ध नहीं होता (धी नाशयत्व अनित्यता एव स्यात् न मृपात्मता)।^३

मिथ्यात्व की इस परिभाषा के विरुद्ध, कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान के द्वारा नष्ट किया जा सकता है व्यासतीय की आपत्ति के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि उक्त

^१ 'यायमृत, पृ० ३६ (ब)।

^२ वही पृ० ४०।

^३ वही पृ० ४१।

परिभाषा का वास्तविक अर्थ यह है कि वह सत्ता जो अपने कारण पक्ष एवं कार्य पक्ष दोनों में पान के उदय के कारण नष्ट हो जाती है मिथ्या होती है। यद्यपि घट काय पक्ष में लाठी के प्रहार में नष्ट हो जाता है तथापि मृत्तिका के बत्तन के रूप में अपने कारण-पक्ष में नष्ट नहीं होता। शश शङ्ख का काँई भी अस्तित्व नहीं हाता, अतः उसका अभाव पान के द्वारा उत्पन्न नहीं हाता है। पुनः, भू किं शुक्ति रजत चेतना म भासित हाती है और सम्पूर्ण ज्ञान के उदय होने के तत्काल पश्चात् नष्ट हो जाती है इसलिये उसका विलयन पान के कारण होना चाहिये। यह कहना भी गलत नहीं है कि मिथ्यात्व का ज्ञान के द्वारा ज्ञान जय व्यापार से निषेध हाता है, क्याकि उत्तरवर्ती ज्ञान पूर्ववर्ती पान का पान जय व्यापार से निषेध नहीं करता, अपितु अपनी उत्तरवर्तितता के कारण ऐसा करता है, अतएव मिथ्यात्व की यह परिभाषा कि मिथ्यात्व वह है जिसका ज्ञान के द्वारा केवल ज्ञान जय व्यापार से निषेध हाता है स्पष्ट रूप से उत्तरवर्ती ज्ञान द्वारा पूर्ववर्ती ज्ञान के निषेध के उस उदाहरण से पृथक् बनी रहती है जिसके प्रति उक्त परिभाषा का गलत ढग से विस्तार सम्भव माना गया था। पर यह निर्देश करना उचित होगा कि मिथ्यात्व का ज्ञान द्वारा निषेध परोक्ष रूप में नहीं बल्कि साक्षात् एवं तत्काल रूप से किया जाता है (वस्तुतस्तु साक्षात्कारत्वेन ज्ञान-निवृत्यत्व विवक्षितम्)।^१

इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि स्वयं मधुसूदन ही यह कहते हैं कि मिथ्यात्व की इस परिभाषा का कि मिथ्यात्व वह है जिसका पान के द्वारा निषेध हो सके अर्थ है ज्ञान के उदय के कारण किसी सत्ता की अवस्थिति का सामान्य विरह (पान प्रयुक्त अवस्थिति सामान्य विरह प्रतिशामित्व ज्ञान निवृत्यत्व) (देतिये 'अद्वैत-सिद्धि' पृ० १६८ एवं तरंगिणी' पृ० २२)।^२ यह पूछा जा सकता है कि क्या अवस्थिति का विशेष्य सामान्य शब्द है अथवा विरह है (अवस्थित्या सामान्य वा विशिष्यते विरह वा)। प्रथम विकल्प का अर्थ होगा किसी सत्ता के कारण का ज्ञान के उदय के द्वारा निषेध क्याकि 'अवस्थिति-सामान्य' शब्द का अर्थ कारण हाता है। किंतु उस दशा में मिथ्यात्व की परिभाषा का उत्तरवर्ती ज्ञान द्वारा पूर्ववर्ती पान के निषेध के सम्बन्ध में अवैध विस्तार हो जायगा, क्योंकि उत्तरवर्ती ज्ञान पूर्ववर्ती ज्ञान की निरंतर स्थिति के कारण का नष्ट करता है तथा उक्त परिभाषा अनादि 'अविद्या'

^१ ज्ञानत्व-व्याप्य धर्मेषु पाननिवृत्यत्वमित्यपि साधु उत्तर ज्ञानस्य पूर्व ज्ञान निवृत्यत्व न ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेषु किंतु दृच्छादि-साधारणेनोदीच्यात्मविशेषगुणत्वेन उद्दीच्यत्वेन वेति न मिद्ध-साधनादि।

^२ वही, पृ० १७८।

पर लागू नहीं होगी। दूसरे विकल्प में, अर्थात् यदि 'सामान्य शब्द विरह का विशय्य है, तो यह निर्देश किया जा सकता है कि शंकरवादी एक विनाय सत्ता व अभाव से भिन्न एक सामान्य अभाव (विरह) का कदापि स्वीकार नहीं करता। इसके अतिरिक्त, धू कि शक्ति रजत का स्वरूपत मिथ्या होने के नाते निषेध किया जाता है 'सतिये यह नहीं कहा जा सकता कि उसका सामान्य अभाव (अर्थात् कारण व वाय दोनों रूपों में) जान व उदय के कारण हुआ क्योंकि उसका सत् के रूप में कभी अंगीकार नहीं किया जाता है।' पुन धू कि जसाकि व्यासतीय बता चुके हैं कि 'शक्ति रजत व अभाव और शक्ति रजत का अभाव अभाव के उदय के कारण बताया जाता है ना शक्ति रजत का अभाव भी अभाव के कारण कहा जा सकता है।

स्वय अपने अभाव के आश्रय में आभास (स्वात्म्यत अभाव अधिकरणव प्रतीय-मानत्व) अथवा स्वय अपने अस्तित्व के आश्रय में अभाव (स्वाश्रय निष्ठ अत्यन्त-अभाव प्रतियोगित्वम्) के रूप में मिथ्यात्व की परिभाषा का समर्थन करते हुए मधुसूदन कहते हैं कि धू कि एक सत्ता के एक ही काल में भाव और अभाव दोनों हो सकते हैं, अतः उसके एक ही स्थान में भाव और अभाव दोनों हो सकते हैं। इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि यदि यह अंगीकार कर लिया जाता है तो भाव और अभाव में कोई भेद नहीं रहता तथा व्यावहारिक अनुभव में कोई व्यवस्था नहीं रहती (तथा सति भावभावधार उच्छेदनकथा स्यात् इति व्यावहारिकयपि व्यवस्था न स्यात्), फलतः द्वैतवाद और उसका अभाव अद्वैतवाद एकरूप हो जायेंगे और अद्वैतवादी नान द्वैतवादी चेतना का निवारण करने में असमर्थ रहेंगे।

सद् स भिन्नता के रूप में मिथ्यात्व (सद् विविक्तत्व मिथ्यात्व) की पाचवी परिभाषा के समर्थन में मधुसूदन सत् के अस्तित्व की यह परिभाषा देते हैं कि वह ज्ञान के द्वारा सिद्ध होता है और दाया के द्वारा असिद्ध नहीं होता। सत् की परिभाषा में आग समर्थन करते हुए व कहते हैं कि वह दाया द्वारा असिद्ध न किये हुए प्रमाणा के द्वारा सत् प्रतीत होता है। इस विशेषता के द्वारा व काल्पनिक सत्ताएँ एवं ब्रह्मन् का अपवजन करते हैं क्योंकि काल्पनिक सत्ताएँ सत् के रूप में प्रतीत नहीं होती और ब्रह्मन् यद्यपि स्वयं सत् है तथापि वह किसी ऐसे मनम का विषय नहीं बनता जिस वह सत् प्रतीत हो (सत्त्वा प्रकारक प्रतीति विषयताभावात्)।

सत् की यह परिभाषा दी गई है कि वह प्रमाण सिद्ध होता है और अबाधित होता है। इसका प्रति रामाचार्य की यह आपत्ति है कि ब्रह्मन् किन्हीं प्रमाणों का

* शक्ति रजतदेखवस्थित्यंगीकार स्वरूपण निषेधाक्त्ययागनश्च।

विषय नहीं होता, जबकि सब प्रमाणों द्वारा सिद्ध जगत् का अस्तम बाध हो जाता है।^१

व्यासतीय द्वारा यह प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मिथ्यात्व का बाध होता है अथवा वह अबाधित रहता है। यदि वह अबाधित है तो मिथ्यात्व सत् हो जाता है और अद्वैतवादी सिद्धांत खण्डित हो जाता है। यदि उत्तर में यह कहा जाय कि मिथ्यात्व का अस्तम के अघिष्ठान ब्रह्मन् से तादात्म्य है तो 'प्रपञ्चा मिथ्या' वाक्यांश का अर्थ यह है कि जगत् प्रपञ्च का ब्रह्मन् से तादात्म्य है और इसका हम विरोध नहीं करते, क्योंकि ब्रह्मन् सब व्यापक होने के कारण उसका एक अर्थ में जगत् प्रपञ्च से तादात्म्य होता है। इसका अतिरिक्त यदि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् में तादात्म्य है तो यह सामान्य युक्ति दाप पूरा होगी कि वे ही वस्तुएँ मिथ्या हैं जो प्रत्यक्ष हैं, क्योंकि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य होने के कारण वह स्वयं अप्रत्यक्ष होगा। यदि मिथ्यात्व का बाध होता है तो वह अस्तम बाध्य है तथा जगत् सत् हो जायगा। यदि पुनः यह अप्रह्व किया जाय कि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् में तादात्म्य नहीं है, किन्तु उसका द्वितीय निषेध अथवा मिथ्यात्व के अघिष्ठान रूप ब्रह्मन् की सत्ता से तादात्म्य है तो भी इसका उत्तर यह होगा कि हमारा परिप्रश्न स्वयं इस प्रश्न पर केन्द्रित है कि क्या द्वितीय निषेध स्वयं बाधित होता है अथवा अबाधित रहता है और यह सुविदित है कि 'यू' कि सवत्र अघिस्थित तत्त्व गुण्य चतुर्थ है, अस्त द्वितीय निषेध की अघिस्थित सत्ता का ऐसा कोई पृथक् अथवा स्वतंत्र अस्तम नहीं होता जिसका सम्बन्ध में कोई अन्वित्चन किया जा सके। यह स्पष्ट है कि यदि प्रथम अवस्था में मिथ्यात्व का ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य होने का कथन अघि-हीन है तो उसका द्वितीय निषेध में अघिस्थित गुण्य चतुर्थ के साथ तादात्म्य स्थापित करके उसके विस्तार का प्रयास वस्तुतः किसी नवीन अघि का प्रेरित नहीं करता। यदि यह फिर अप्रह्व किया जाय कि 'यू' कि युक्ति रजत मिथ्या है अस्त मिथ्यात्व का उस युक्ति रजत का एक धर्म है अन्विवायत मिथ्या होगा यदि द्रव्य मिथ्या है तो उसका धर्म अन्विवायत मिथ्या होगा अतएव इस मिथ्यात्व का मिथ्यात्व युक्ति रजत की यथायथा की पुनः स्वीकृति नहीं करता। 'यू' कि दोनों मिथ्यात्व उस द्रव्य का मिथ्यात्व पर आश्रित है जिससे वे गुणात्मक दृष्टि से सम्बन्धित है इसलिये निषेध का निषेध का अघि स्वीकृति नहीं होता। निषेध का निषेध का अर्थ स्वीकृति तभी हो सकता है जबकि द्रव्य यथायथा है। किन्तु यह स्पष्टन एक सम्भ्रान्ति है क्योंकि द्रव्य के अभाव में धर्मों का अभाव तभी फलित होता है जब उक्त धर्म द्रव्य का स्वरूप पर आश्रित है किन्तु मिथ्यात्व इस प्रकार आश्रित नहीं होता क्योंकि वह जिस द्रव्य का

^१ तरंगिणी, पृ० २३।

पर लागू नहीं होगी। दूसरे विकल्प में, अर्थात् यदि 'सामान्य' शब्द विरह वा विगप्य हा, तो यह निर्देश किया जा सकता है कि शंकरवादी एक विगप्य सत्ता के अभाव से निम्न एक सामान्य अभाव (विरह) का कल्पि स्विकार नहीं करता। इसने अनिश्चित, धू कि 'शुक्ति रजत वा स्वरूपत मिथ्या होने के नाते निषेध किया जाता है' इत्यति यह नहीं कहा जा सकता कि उसका सामान्य अभाव (अर्थात् कारण व वायु दाना रूपा में) ज्ञान के उल्लेख के कारण हुआ क्योंकि उसको सत् के रूप में कभी अस्वीकार नहीं किया जाता है।^१ पुन धू कि 'जैसाकि व्यासतीय बना चुके हैं कि 'शुक्ति रजत के अभाव और शं ग म के अभाव में कोई अंतर नहीं होना चाहिये' इसलिये यदि शुक्ति रजत का अभाव ज्ञान के उल्लेख के कारण बताया जाता है तो शं ग म का अभाव भी ज्ञान के कारण कहा जा सकता है।

स्वयं अपने अभाव के आश्रय में आभास (स्वात्मत अभाव अधिकरणव प्रतीय-मानत्व) अथवा स्वयं अपने अस्तित्व के आश्रय में अभाव (स्वाश्रय निष्ठ अत्यन्त अभाव प्रतियोगित्वम्) के रूप में मिथ्यात्व की परिभाषा वा समर्थन करते हुए मधुसूदन कहते हैं कि धू कि 'एक सत्ता के एक ही काल में भाव और अभाव दाना हो सकते हैं अतः उसके एक ही स्थान में भाव और अभाव दोनों हो सकते हैं। इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि यदि यह अस्वीकार कर लिया जाता है तो भाव और अभाव में कोई भेद नहीं रहता तथा व्यावहारिक अनुभव में कोई व्यवस्था नहीं रहती (तथा सति भावभावयोर उच्छन्नकथा स्यात् इति व्यावहारिकवपि व्यवस्था न स्यात्) फलतः द्वैतवाद और उसका अभाव अद्वैतवाद एकरूप हो जाएँगे और अद्वैतवादी ज्ञान द्वैतवादी चेतना का निवारण करने में असमर्थ रहेंगे।

सद् स भिन्नता के रूप में मिथ्यात्व (सद् विवर्तित्व मिथ्यात्व) की पाँचवा परिभाषा के समर्थन में मधुसूदन सत् के अस्तित्व की यह परिभाषा देते हैं कि वह ज्ञान के द्वारा सिद्ध होता है और दोषों के द्वारा असिद्ध नहीं होता। सत् की परिभाषा में आगे समर्थन करते हुए वे कहते हैं कि वह दायाँ द्वारा असिद्ध न विय हुए प्रमाणा के द्वारा सत् प्रतीत होता है। इस विशेषता के द्वारा व काल्पनिक सत्ताओं एवं ब्रह्मन् का अपवजन करते हैं क्योंकि काल्पनिक सत्ताएँ सत् के रूप में प्रतीत नहीं होती और ब्रह्मन् यद्यपि स्वयं सत् है तथापि वह किसी ऐसे मनस का विषय नहीं बनता जिसे वह सत् प्रतीत हो (सत्त्वा प्रकारक प्रतीति विषयताभावात्)।

सत् की यह परिभाषा दी गई है कि वह प्रमाण सिद्ध होता है और अबाधित होता है। इसके प्रति रामाचार्य की यह आपत्ति है कि ब्रह्मन् किन्हीं प्रमाणा का

^१ शुक्ति रजतदेवस्थित्यतीकारे स्वरूपेण निषेधाक्तवयागनश्च ।

विषय नहीं होता, जबकि मन्व प्रमाणा द्वारा सिद्ध जगत् का अन्तर्गम राध हो जाता है।^१

व्यासतीय द्वारा यह प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मिथ्यात्व का बाध हाता है अथवा वह अबाधित रहता है। यदि वह अबाधित है तो मिथ्यात्व सत् हा जाना है और भेदतवादी सिद्धांत भण्डित हा जाना है। यदि उत्तर म यह कहा जाय कि मिथ्यात्व का अन्तर्गम के अग्रिष्ठान् ब्रह्मन् से तादात्म्य है ता 'प्रपञ्चा मिथ्या वाक्यांग' का अर्थ यह है कि जगत प्रपञ्च का ब्रह्मन् से तादात्म्य है और इसका हम विराध नहीं करते, क्याकि ब्रह्मन् सब-व्यापक हान के कारण उसका एक अर्थ म जगत प्रपञ्च से तादात्म्य हाता है। इसक अनिश्चित यत्नि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य हा ता यह सामान्य युक्ति दाप पूण हागी कि व ही वस्तुएं मिथ्या हैं जा प्रत्येक हैं, क्याकि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य हान के कारण वह स्वयं अन्तर्गम हागा। यत्नि मिथ्यात्व का बाध हाता है ता वह आत्म-वाच्य है तथा जगत मन् हा जायगा। यत्नि पुन यह प्रापट्ट किया जाय कि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य नहीं है किन्तु उसका द्वितीय निषय अथवा मिथ्यात्व के अग्रिष्ठान् अन्तर्गम ब्रह्मन् की मत्ता से तादात्म्य है ता भी उसका उत्तर यह हागा कि हमारा परिग्रन्त स्वयं इस प्रश्न पर बन्धित है कि क्या द्वितीय निषय स्वयं बाधित हाता है अथवा अबाधित रहता है और यह सुविशित है कि बुकि सर्वत्र अन्तर्गम-मिथ्य तत्त्व गूढ चर्चण है अन्तर्गम द्वितीय निषय की अर्थ म्थित मत्ता का ऐसा कोई प्रथक अथवा स्वतन्त्र अन्तर्गम नहीं हाता किन्तु अन्तर्गम म कोई अनिश्चित किया जा सक। यह स्पष्ट है कि यत्नि प्रथम अन्तर्गम में मिथ्यात्व के ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य हान का कथन अर्थहीन है ता उसका द्वितीय निषय म अर्थ म्थित गूढ चर्चण के साथ तादात्म्य स्थापित करके उसका विस्तार का प्रदाय वस्तुतः किसी नवान अर्थ का प्रेरित नहीं करला। यत्नि यह फिर प्रापट्ट किया जाय कि बुकि गूढ-चर्चण मिथ्या है अन्तर्गम मिथ्यात्व जा उस गूढ चर्चण का एक धर्म है अनिश्चित मिथ्या हागा, यदि इत्थ मिथ्या है ता उसका धर्म अनिश्चित मिथ्या हागा, अन्तर्गम अन्तर्गम मिथ्यात्व का मिथ्यात्व गूढ-चर्चण का यथायथा का पुन स्वीकृति नहीं करला। बुकि जना मिथ्यात्व अन्तर्गम अन्तर्गम मिथ्यात्व पर अन्तर्गम है अन्तर्गम व गुणामक अन्तर्गम म अन्तर्गम है, इत्यर्थ निषय के निषय का अर्थ स्वीकृति नहीं होना। निषय के निषय का अर्थ स्वीकृति नहीं हा सकता है जबकि इत्थ यथायथा। किन्तु यह स्पष्ट एक सम्प्रति है, क्याकि इत्थ के अभाव म धर्मों का अभाव तभी ज्ञित हाता है जन्त उक्त धर्म इत्थ के अन्तर्गम अन्तर्गम है, किन्तु मिथ्यात्व म प्रकार अन्तर्गम नहीं जाना क्याकि व अन्तर्गम अन्तर्गम का

^१ तन्निष्ठा ५० २२ ।

उल्लेख करता है उसके स्वाभाविक रूप से प्रतिबुद्ध हाता है ।^१ इसके अतिरिक्त, यदि शुक्ति रजत का मिथ्यात्व केवल इसीलिये मिथ्या हा जाता है कि वह मिथ्या रजत से सम्बन्धित होता है यद्यपि ध्याघात के अनुभव के कारण उसकी स्वीकृति की जाती है— तो वह सब वस्तुधा की आधार-भूत सत्ता ग्रहण से अततो गत्वा सम्बन्धित होने के कारण समान औचित्य से सत् बहा जा सकता है अथवा दूसरी ओर शुक्ति मिथ्या रजत से अपन माहचय के कारण समान औचित्य से मिथ्या कही जा सकती है तथा असत् भी सत् से सम्बन्धित होने के कारण सत् हो जायगा और इसका विलाम भी सत्य हागा ।^२ इसके अतिरिक्त, गकरवादिया द्वारा शुक्ति रजत शश ग ग का भ्रंति पूणत असत् नही मानी जाती अतएव मिथ्यात्व उसके साथ अपन साहचय के कारण पूणत असत् नही माना जा सकता । पुन यह युक्ति कि मिथ्यात्व के अस्तित्व का स्तर वही नही है जो उसके द्वारा उल्लिखित जगत प्रपञ्च का हाता है अतएव मिथ्यात्व की स्वीकृति चरम अद्वतवाद का ठेम नही पहुँचाती, गलत है क्यकि यदि मिथ्यात्व का केवल सापक्ष अस्तित्व (व्यावहारिकत्व) है तो हमारे प्रतिदिन के अनुभव का जगत, जो उसके विराध मे है और जा प्रत्यक्षीकरण द्वारा प्रमाणीकृत हाता है, परम सत् माना जाना चाहिय । इस प्रकार हमारी पूर्वोक्त आपत्ति बनी रहती है कि यदि मिथ्यात्व अवाधित हा तो अद्वतवादी सिद्धात की क्षति होती है यदि बाधित हा, ता जगत् सत्य हो जाता है ।^३

मधुसूदन उपरोक्त आपत्ति का पूर्वोक्त उत्तर देते हैं कि जब स्वीकृति और निषेध की सत्ता का स्तर भिन्न हाता है, तब निषेध के निषेध म स्वीकृति अतनिहित नही होती । यदि निषेध एक व्यावहारिक सत्ता का उल्लेख करता है तो ऐसा निषेध एक काल्पनिक सत्ता की स्वीकृति का अपहरण नही करता ।^४ इस प्रकार एक ही सत्ता विभिन्न अर्थों म सत्य एव मिथ्या हो सकती है । मधुसूदन आगे कहते हैं कि जब निषेध एक विशिष्ट धम के कारण हाता है, तब निषेध का निषेध एक स्वीकृति नही हो सकता । यहाँ शुक्ति और उसके धम दानो का उनके उभयनिष्ठ आभासी अनुमोद

^१ धम्मसत्त्वे धर्मासत्त्वं तु धर्मि-सत्त्वासापेक्ष धम विषयम्, मिथ्यात्व तु तत्प्रतिबुद्धम् ।

— 'यायामृत', पृ० ४४ ।

^२ वही पृ० ४५ ।

^३ मिथ्यात्व यद्यवाध्य स्यात्स्यदद्वत मत-क्षति

मिथ्यात्व यदि बाध्य स्यात् जगत् सत्यत्वमापतेत् ।

— वही, पृ० ४७ ।

^४ परस्पर विरह रूपत्वेऽपि विषम-सत्त्वाकार विरोधात् व्यावहारिक मिथ्यात्वेन व्यावहारिक-सत्यत्वापहारेऽपि काल्पनिक सत्यत्वानपहारात् ।

— 'अद्वैत सिद्धि', पृ० २१७ ।

नत्व के गुण के कारण निषेध हाता है । इस प्रकार निडरतापूर्वक यह कहा जा सकता है कि एक हाथी म अश्व एव गौ दोनों का निषेध किया जा सकता है ।^१

इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि सत् और असत् स्वभावतः एक दूसरे का अपवजन करते हैं अतएव उनका निषेध किसी अन्य विशिष्ट घम के कारण नहीं होता । सत् और असत् परस्पर व्यावक्तक होते हैं यह शंकरवादी भी श्रगीकार करते हैं जबकि वे माया' को सदसद्विलक्षण कहने हैं ।^२

जगत के मिथ्यात्व को स्थापित करने वाली एक महत्वपूर्ण युक्ति इस तथ्य पर आधारित है कि जगत दृश्य है सभी दृश्य वस्तुएँ स्वप्नानुभवा के सदृश है, सभी दृश्य वस्तुएँ स्वप्नानुभवा के सदृश मिथ्या होती हैं । इस सम्बन्ध में व्यासतीर्थ यह विश्लेषण करने का प्रयास करते हैं कि दृश्यत्व शब्द का क्या अर्थ हो सकता है । कई वैकल्पिक अर्थों का उपस्थित किया जाता है उनमें से प्रथम का वृत्ति व्याप्यत्व कहा जाता है, अर्थात् वह जो एक मानसिक वृत्ति की सामग्री है । इस प्रकार शंकरवादिया को यह कहते हुए कल्पित किया जाता है कि वे सभी वस्तुएँ जो मानसिक वृत्ति की सामग्री बन सकती हैं मिथ्या होती हैं । इसका व्यासतीर्थ यह उत्तर देते हैं कि ब्रह्मन् और आत्मन् भी कम से कम किसी मानसिक वृत्ति की सामग्री बनने चाहिए अतएव यदि शंकरवादिया की युक्ति का स्वीकार कर लिया जाय तो ब्रह्मन् भी मिथ्या हो जायगा । यदि यह कहा जाय कि ब्रह्मन् अपने शुद्धत्व में किसी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता तथा वह ऐसा तभी बन सकता है जबकि वह अज्ञान में सम्बन्धित है, तो इसका उत्तर यह है कि यदि ब्रह्मन् अपने शुद्धत्व में स्वयं का चेतना में अभिव्यक्त नहीं कर सकता है तो वह अपनी स्थापना कदापि नहीं कर सकता तथा ऐसा सिद्धांत ब्रह्मन् के स्वयं प्रकाश स्वरूप से प्रत्यक्ष विरोध में जाता है । पुनः यह आशङ्क किया जाता है कि यद्यपि ब्रह्मन् स्वयं प्रकाश है तथापि वह किसी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता क्योंकि स्वयं यह उक्ति कि ब्रह्मन् शुद्ध एव स्वयं प्रकाश है ब्रह्मन् को दार्ष्टिक ज्ञान का विषय बना देती है यदि इस उक्ति का कोई तात्पर्य नहीं है तो वह निरर्थक है । इसके अतिरिक्त यदि अज्ञान से सम्बन्धित ब्रह्मन् का एक मानसिक-वृत्ति का विषय मान लिया जाय तो वह उक्त साहचर्य के द्वारा उस मानसिक सामग्री का एक अंग बन जायगा अतएव स्वयं भी एक विषय बन जायगा । यह नहीं कहा

^१ 'अद्वैत सिद्धि' पृ० २१३ ।

^२ न तावत् परस्पर विरहृप्यारेकनिषध्यता-

अवच्छेदकावद्विभ्रस्य सम्भवति त्वयापि

सत्यत्वमिध्यात्रया परस्पर समुच्चये विरोधान

विभ्यना सम्मद् बलपण्यमारूपयः श्रगीवाराच्च ।

- तरंगिणी पृ० २६ ।

जा सकता कि यह आपत्ति ब्रह्मन् पर लागू नहीं हो सकती क्योंकि ब्रह्मन् केवल साहचर्य में ही विषय बन सकता है और अपने स्वरूप से नहीं, क्योंकि, ध्रु कि अनिश्चित स्वरूप की वे नित्य एवं इन्द्रियातीत सत्ताएँ जो स्वयं चेतना की सामग्री नहीं बन सकती किन्तु केवल अपने साहचर्य के रूपा में ही उक्त सामग्री बन सकती हैं समान अवस्थाओं से नियंत्रित होती हैं इसलिये उस कारण से ब्रह्मन् का मिथ्या नहीं कहा जा सकता। पुनः, यह मानना गलत है कि जब एक वस्तु जात की जाती है तब उस मानसिक वृत्ति की सामग्री का वही आकार होता है जो उक्त वस्तु का है क्योंकि हम एक गगन का एक गगनद्वय ज्ञान के द्वारा यह माने बिना जात कर सकते हैं कि मानसिक वृत्ति का वही आकार है जो गगन का है। अतः यह मान्यता पूरुत अमत्य है कि चेतना की सामग्री का वही आकार होना चाहिये जो उसके विषय का हाता है। यह ब्रह्म पान के सम्बन्ध में स्पष्ट हो जाता है, क्योंकि अनन्तता किमी भी चेतना का सामग्री नहीं बन सकती। अतः यह कहना कि एक वस्तु किसी चेतना की सामग्री है केवल यही अर्थ रखता है कि वह चेतना उस वस्तु का उत्पन्न करती है (तद् विषयत्वमेव तदकारत्वम्)।^१ ऐसा होने के कारण प्रत्यक्षीकरण की यह अवस्था पूरुत अनावश्यक है कि भौतिक वस्तु पर अध्यापित मानसिक वृत्ति में शुद्ध चैतन्य प्रति विम्बित होना चाहिये। अतः यह आपत्ति अवैध है कि समी दृश्य वस्तुएँ दृश्यत्व के कारण मिथ्या हैं।

इससे प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि शुद्ध चैतन्य जो मदा स्वयं प्रकाश है किसी चेतना का विषय कदापि नहीं बनता। वह केवल अज्ञान के रूपांतरणों के साहचर्य में चेतना का विषय भासित होता है तथा केवल अज्ञान के रूपांतरण ही ज्ञान की सामग्री बन सकते हैं। इस प्रकार सब परिस्थितियों में शुद्ध चैतन्य स्वयं प्रकाश रहता है और स्वयं में कदापि सामग्री नहीं बन सकता। मधुसूदन व्यासतीथ द्वारा निदर्शित दृश्यत्व की द्वितीय व्याख्या (फल-व्याप्यत्व)^२ के अतिरिक्त अर्थ सभी व्याख्याओं को स्वीकार करने का तयार हैं, किन्तु वे यह स्वीकार करते हैं कि एक अधिक बड़ी आलोचना के लिये यह अपेक्षित होगा कि शब्द जय वृत्ति का अपवजन करके दृश्यत्व की परिभाषा में थोड़ा संशोधन कर दिया जाय (वस्तुतस्तु गान्दाजय वृत्ति विषयत्वमेव दृश्यत्वम्), इस प्रकार यद्यपि हम शाब्दिक वाक्यों के माध्यम से

^१ 'यायामृत पृ० ५७।

^२ व्यासतीथ द्वारा दी गई दृश्यत्व की निदिष्ट व्याख्याएँ सात प्रकार से की गई हैं— किमिद दृश्यत्वम् वृत्ति-व्याप्यत्व वा फल-व्याप्यत्व वा, साधारण वा कदाचिद् कथंचिद्विषयत्व वा स्वयंवहारे स्वातिरिक्त सविदतरापेक्षा नियतिर्वा अस्व प्रकाशत्व वा।

काल्पनिक सत्ताभा के प्रति चेतन हा सकत है तथापि व उस कारण स मिथ्या नही कह जाएँगे, क्योंकि वे पूरुत असन् सत्ताएँ ह जा न तो सत्य वही जा सकती हैं और न मिथ्या ।^१ मधुसूदन आगे दृश्यत्व की व्याख्या करत हुए कहते हैं कि दृश्यत्व वह है जिसम एक नुनिश्चित स्व प्रकारक सामयी हा (स्व प्रकारक वक्ति विषयत्वमेव दृश्यत्व) । 'स्व प्रकारक' पद स उनका तात्पय किसी भी उपाख्य घम से है (सौपारय वक्षिद् घम) तथा इस प्रकार वे ब्रह्मन् का अपवजन करत हैं, जिसका अर्थ है उपाख्य घम स रहित शुद्धत्व दूसरी ओर निषेध के जान का भी यह कहकर वणन किया जा सकता है कि उसम निषेधत्व का घम है । इस व्याख्या का प्रभाव यह होता है कि दृश्यत्व उन समस्त अनुभवा तक परिसीमित हा जाता है जो सापक्ष एव व्यावहारिक अनुभव की परिधि मे आते हैं । दृश्यत्व के अर्थ का स्पष्ट करने का प्रयास करते हुए मधुसूदन उसकी यह कहकर परिभाषा दत हैं कि दृश्यत्व वह है जो किमी रूप मे शुद्ध चतय का विषय होना है (चिद् विषयत्व) । इसका आत्मन् स तादात्म्य होन के कारण वह द्वि पद सम्ब घ से रहिन होता है । वस्तुओं के दृश्यत्व के अर्थ का आगे स्पष्टीकरण करने के प्रयत्न मे उमकी यह परिभाषा दी जाती है कि वह प्रकाशित हाने के लिये स्वातिरिक्त चेतना की अपेक्षा रखता है (स्व-व्ययहारे स्वातिरिक्त सविदपेक्षा नियति रूप दृश्यत्व) अथवा अस्व प्रकाश रूप हाता है (अस्व प्रकाशत्व-रूपत्व दृश्यत्वम्) । अत यह स्पष्ट है कि शुद्ध चतय के अतिरिक्त कोई भी वस्तु प्रकाशित होने के लिये शुद्ध चतय की अपेक्षा रहती है ।

मधुसूदन का खोज करने का प्रयास करते हुए रामाचार्य कहते है कि केवन अशुद्धत्व' और अस्वप्रकाशत्व' की व्याप्ति के आधार पर हम यह नही कह सकने कि शुद्ध चतय स्व प्रकाश हाता है किन्तु यह निष्कय तभी प्राप्न किया जा सकता है जब यह जात हा कि शुद्ध चैतय मे कोई 'अशुद्धत्व नही होता । पुन अस्व प्रकाशत्व एव अशुद्धता की व्याप्ति तभी जात की जा सकती है जब यह जात हा कि उनके विलाम 'शुद्धत्व' एव स्वप्रकाशत्व शुद्ध चतय मे साहचय रखत है इस प्रकार शुद्ध चतय क साथ स्वप्रकाशत्व की व्याप्ति का ज्ञान और अशुद्ध चैतय के साथ अस्वप्रकाशत्व की व्याप्ति का ज्ञान परस्पर स्वतन्त्र हैं । इमलिय किमी प्रकार यह अभिवचन नही किया जा सकता कि शुद्ध चतय म स्वप्रकाशत्व है ।^२ मिथ्यात्व के लिय दूसरा कारण य

^१ 'अद्वैत सिद्धि पृ० २६८ ।

^२ न तावदस्वप्रकाशत्वाशुद्धत्वयोर्वाप्य-यापक भाव ब्रह्मात्रेण शुद्ध स्वप्रकाशता पयवस्यति किन्तु शुद्धस्वप्रकाशत्व-व्यापकस्याशुद्धत्वस्य व्यापृसी जातायामव । तथा च यापक व्यतिरिक्त-ग्रहायमवयय शुद्ध पानम् । किंचाम्ब प्रकाशत्वाशुद्धत्वयोर्वाप्य-व्यापक भाव ग्राहासि तदुभयव्यतिरेकया शुद्धत्व स्वप्रकाशत्वया शुद्धे महचार प्रह सत्यवति घट्ट कुटी प्रभात वृत्तात् ।
—तरगिणी, पृ० ३१ ।

दिया गया है कि जगत प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि वह जड़ है। अब यह जड़त्व क्या है ? उसका लक्षण 'अज्ञातत्व' अज्ञानत्व' के रूप में और 'अस्वप्नवाशयत्व' अथवा अनात्मन् के रूप में दिया गया है। यदि जड़त्व का प्रथम अर्थ स्वीकार किया जाता है तो यह निर्देश किया जा सकता है कि शंकरवादियों के अनुसार अहम् मिथ्या और फिर भी वह ज्ञाता है, शुद्ध चेतन्य जा शंकरवादियों के अनुसार एकमात्र सत्ता है स्वयं ज्ञाता नहीं है। यदि यह सुभाव दिया जाय कि शुद्ध चेतन्य एक मिथ्या भाव्यता के द्वारा ज्ञाता माना जा सकता है तो यह कहा जा सकता है कि मिथ्या भाव्यता के द्वारा तो कोई भी मिथ्या तत्त्व सत्य बन सकता है लेकिन उससे कोई लाभ न होगा। जय कोई यह कहता है कि मैं जो गारा मनुष्य हूँ, जानता हूँ तब शरीर भी ज्ञाता प्रतीत होता है फिर भी उस कारण से शरीर का ज्ञाता नहीं माना जा सकता। द्वितीय व्याख्या, जो जड़त्व की 'अज्ञान' के रूप में परिभाषा देती है स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि व्यावहारिक ज्ञान अज्ञात सत्य एक अज्ञात मिथ्या होता है। पुनः इस सम्बन्ध में यह पूछा जा सकता है कि क्या आत्मन् के ज्ञान में कोई सामग्री होता है अथवा नहीं। यदि कोई सामग्री है तो वह अनिवायत एक ज्ञानात्मक क्रिया का विषय हानी चाहिए तथा यह असम्भव है कि आत्मन् की ज्ञानात्मक प्रक्रिया अपनी क्रिया का आत्मन् के प्रति प्रेरित करे। यदि उत्तर में यह आप्रह्व किया जाय कि आत्मन् में कोई ऐसी क्रिया नहीं हाता जो स्वयं की ओर प्रेरित हो, किन्तु यह तथ्य कि उसका आत्मन् के रूप में विभेदीकरण हाता है वही उसका स्वयं का ज्ञान है तो इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि सब वस्तुओं का ज्ञान भी इसी तथ्य में निहित है कि उनका उनका विशिष्ट धर्मों में विभेदीकरण हाता है। पुनः, यदि आत्मन् के ज्ञान में कोई सामग्री नहीं हाती तो उसमें कोई ज्ञान ही नहीं है। यदि कोई ऐसा ज्ञान स्वीकार किया जाय जो किसी विषय को प्रवर्णित नहीं करता तो एक घट का भी ज्ञान कहा जा सकता है। इसलिए यदि जड़त्व की अज्ञान के रूप में परिभाषा दी जाय तो उपर्युक्त कारणों से आत्मन् भी अज्ञान होगा। इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना उचित हागा कि ज्ञान के लिए विषय और ज्ञाता दोनों की आवश्यकता होती है, अनुभवकर्ता एक अनुभूत वस्तु के बिना कोई अनुभव सम्भव नहीं है। पुनः यदि आत्मन् का ज्ञान मात्र माना जाय तो यह पूछा जा सकता है कि उक्त ज्ञान सत्य ज्ञान है अथवा भ्रम है। यदि वह पूर्वोक्त है तो चूँकि 'अविद्या' के रूपांतरण आत्मन् द्वारा ज्ञात किया जात है अतः वह सत्य ही जाय। वह पश्चाद्भूत नहीं हो सकता क्योंकि आत्मन् अपरहित है। आत्मन् अज्ञान माना जा सकता है क्योंकि सासारिक विषयों का व्यावहारिक सुख अज्ञान नहीं माना जा सकता है तथा कोई ऐसी विधि नहीं है जिसके द्वारा मृत अथवा अज्ञान के ऐम अज्ञान का स्वीकार किया जा सके जो अतः परमानन्द की प्राप्ति करवा सके क्योंकि जब एक बार सुख के अज्ञान का स्वीकार कर लिया जाता है तो स्वभावतः एक

बाह्य तत्त्व प्रविष्ट हा जाता है। इस प्रकार जडत्व व कारण जगत का मिथ्यात्व किसी भी अर्थ में अमान्य है।'

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि जडत्व के द्वितीय और तृतीय अर्थ अर्थात् जा अज्ञान है वह जड है अथवा जा अनात्मन् है वह जड है बिल्कुल उपयुक्त हाग। व्यासतीर्थ द्वारा प्रस्तुत किय गय ज्ञान के प्रतिपादन का दापपूर्ण बताते हुए मधुसूदन कहते हैं कि यदि ज्ञान की यह परिभाषा दी जाय कि वह एक विषय को प्रकाशित करता है ता मोक्ष की अवस्था में भी विषय का प्रकाशन होगा, जा असम्भव है ज्ञान का विषय से बाह्य सम्बन्ध है अतएव मिथ्या है। यदि यह आपत्ति की जाय कि यदि मोक्ष की अवस्था में कोई विषय प्रकाशित नहीं होते ता अज्ञान भी अभिव्यक्त नहीं होगा तथा उस दशा में कोई भी मोक्ष प्राप्त की परवाह न करेगा, तो उत्तर यह है कि मोक्ष की अवस्था स्वयं अज्ञान है तथा उसमें अज्ञान की कोई पृथक् अभिव्यक्ति नहीं होती। एक विषय का साहचर्य केवल इन्द्रिय ज्ञान में प्रत्यक्ष किया जाता है आत्मन् के ज्ञान में इन्द्रिया का कोई साहचर्य नहीं हाता तथा यह माग करना अनुचित है कि उस दशा में भी ज्ञान में विषय का प्रकाशन होना चाहिए। जब यह कहा जाता है कि आत्मन् साक्षात् ज्ञान-स्वरूप है ता यह सुभाव अमान्य है कि वह या तो सत्य हाता चाहिए या असत्य क्योंकि सत्य और असत्य के रूप में ज्ञान का व्यावृत्तक विभाजन केवल साधारण व्यावहारिक ज्ञान पर लागू होता है। किन्तु ज्ञान के रूप में आत्मन् अनिर्धारित ज्ञान के समान होता है जा न सत्य हाता है और न असत्य।

किन्तु रामाचार्य कहते हैं कि यदि ज्ञान का विषय से सम्बन्ध बाह्य है तो परम ज्ञान के उदय के समय आत्मन् का स्वयं अपना विषय नहीं मानना चाहिए। यदि यह कहा जाय कि ऐसा बेबन प्रत्यक्षीकरण के ज्ञान में हाता है जहाँ विषय के अकार की वृत्ति में गुड चेतन प्रतिबिम्बित होता है तो ज्ञान का विषय व साथ सम्बन्ध मिथ्या हो जायगा, क्योंकि उस दशा में वृत्ति की आवश्यकता एव उसमें चेतन का प्रतिबिम्बित होना चरम अवस्था में आत्मन् के ज्ञान के उदय के समय भी स्वीकार करना पडेगा। अत विषय का ज्ञान के साथ सम्बन्ध बाह्य नहीं हा सकता अतएव मिथ्या नहीं हा सकता। मधुसूदन के इस कथन के उत्तर में, कि जैसे नैयायिका के अनुसार यद्यपि सामान्य और विशेष परस्पर सम्बन्धित हाते हैं तथापि प्रलय की दशा में विशेषों के न रहने पर भी सामान्य बने रहते हैं वैसे एक ऐसी अवस्था हो सकती है जिसमें ज्ञान हा पर विषय न हा क्योंकि ज्ञान का क्षेत्र विषय महित ज्ञान के क्षेत्र से अधिक व्यापक होता है, रामाचार्य कहते हैं कि 'प्रलय की दशा में जब भी विषय नहीं

' यह मुक्ति कि जगत् अपने जडत्व के कारण मिथ्या है तत्त्व-शुद्धि में दी गई है।

दिया गया है कि जगत प्रपञ्च मिथ्या है क्योंकि वह जड़ है। अब यह जड़त्व क्या है ? उसका लक्षण अज्ञातत्व अज्ञानत्व के रूप में और अस्वप्रकाशत्व अथवा 'अनात्मन्' के रूप में दिया गया है। यदि जड़त्व का प्रथम अर्थ स्वीकार किया जाता है तो यह निर्देश किया जा सकता है कि शंकरवादियों के अनुसार अहम् मिथ्या, और फिर भी वह ज्ञाता है, शुद्ध चतुर्थ या शंकरवादियों के अनुसार एकमात्र सत्ता है स्वयं ज्ञाता नहीं है। यदि यह सुझाव दिया जाय कि शुद्ध चतुर्थ एक मिथ्या भावना के द्वारा ज्ञाता माना जा सकता है तो यह कहा जा सकता है कि मिथ्या भावना के द्वारा तो कोई भी मिथ्या तक सत्य बन सकता है लेकिन उससे कोई नाम न होगा। जब कोई यह कहता है कि मैं जा गारा मनुष्य हूँ, जानता हूँ तो शरीर भी ज्ञाता प्रतीत होता है, फिर भी उस कारण से शरीर का ज्ञाता नहीं माना जा सकता। द्वितीय याख्या, जो जड़त्व की 'अज्ञान' के रूप में परिभाषा देती है स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि व्यावहारिक ज्ञान अज्ञात सत्य एवं अज्ञात मिथ्या होता है। पुनः इस सम्बन्ध में यह पूछा जा सकता है कि क्या आत्मन् व ज्ञान में कोई सामग्री होती है अथवा नहीं। यदि कोई सामग्री है तो वह अनिर्वायत एक ज्ञानात्मक क्रिया का विषय जानी चाहिए तथा यह असम्भव है कि आत्मन् की ज्ञानात्मक प्रक्रिया अपनी क्रिया का आत्मन् के प्रति प्रेरित करे। यदि उत्तर में यह आग्रह किया जाय कि आत्मन् में कोई ऐसी क्रिया नहीं होती जो स्वयं की ओर प्रेरित हो किन्तु यह तथ्य कि उसका आत्मन् के रूप में विभेदीकरण जाना है वही उसका स्वयं का ज्ञान है तो इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि सब वस्तुओं का ज्ञान भी हमी तथ्य में निहित है कि उनका उनके विशिष्ट धर्मों में विभेदीकरण होता है। पुनः, यदि आत्मन् व ज्ञान में कोई सामग्री नहीं होती तो उसमें कोई ज्ञान ही नहीं है। यदि कोई ऐसा ज्ञान स्वीकार किया जाय जो किसी विषय को प्रकाशित नहीं करता तो एक घट का भी ज्ञान कहा जा सकता है। इसलिए यदि जड़त्व की अज्ञान के रूप में परिभाषा दी जाय तो उपर्युक्त कारणों से आत्मन् भी अज्ञान होगा। इस सम्बन्ध में यह स्मरण रखना उचित होगा कि ज्ञान व ज्ञान विषय और ज्ञाता दोनों की आवश्यकता होता है अनुभवकर्ता एवं अनुभूत वस्तु के बिना कोई अनुभव सम्भव नहीं है। पुनः यदि आत्मन् का ज्ञान मात्र माना जाय तो यह पूछा जा सकता है कि उक्त ज्ञान सत्य ज्ञान है अथवा भ्रम है। यदि वह पूर्वोक्त है तो चूंकि 'अविद्या के रूपांतरण आत्मन् द्वारा ज्ञात किया जात है अतः व सत्य हो जाएगा। वह पश्चादुक्त नहीं हो सकता क्योंकि आत्मन् दापरहित है। आत्मन् अज्ञान माना जा सकता है क्योंकि साक्षात्कृत विषयों का व्यावहारिक सुख अज्ञान नहीं माना जा सकता है तथा कोई ऐसी विधि नहीं है जिसके द्वारा सुख अथवा अज्ञान के एम अज्ञान का स्वीकार किया जा सक जो अज्ञान में परमानन्द की प्राप्ति करवा सके क्योंकि जब एक बार सुख के अज्ञान का स्वीकार कर लिया जाता है तो स्वभावतः एक

बाह्य तत्व प्रविष्ट हा जाता है । इस प्रकार जडत्व के कारण जगत का मिथ्यात्व किसी भी अर्थ म अभाय है ।^१

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि जडत्व के द्वितीय और तृतीय अर्थ अर्थात् जा अनान है वह जड है अथवा जा अनात्मन् है वह जड है बिल्कुल उपयुक्त हागे । व्यासनीय द्वारा प्रस्तुत किय गय ज्ञान के प्रतिपादन का दापपूर्ण बताते हुए मधुसूदन कहते हैं कि यदि ज्ञान की यह परिभाषा दी जाय कि वह एक विषय को प्रकाशित करता है ता माक्ष की अवस्था म भी विषया का प्रकाशन हागा, जा असम्भव है ज्ञान का विषया से बाह्य सम्बन्ध है अतएव मिथ्या है । यदि यह आपत्ति की जाय कि यदि माक्ष की अवस्था मे कोई विषय प्रकाशित नहीं हाता ता आनन्द भी अभियुक्त नहीं हागा तथा उस दशा मे कोई भी मोक्ष प्राप्ति की परवाह न करेगा तो उत्तर यह है कि माक्ष की अवस्था स्वयं आनन्द है तथा उसमे आनन्द की कोई पृथक् अभिव्यक्ति नहीं हाती । एक विषय का साहचर्य केवल इन्द्रिय ज्ञान मे प्रत्यक्ष किया जाता है, आत्मन् के ज्ञान म इन्द्रिया का कोई साहचर्य नहीं हाता तथा यह माग करना अनुचित है कि उस दशा म भी ज्ञान म विषया का प्रकाशन हागा चाहिए । जब यह कहा जाता है कि आत्मन् साक्षान् ज्ञान-स्वरूप है ता यह सुझाव अभाय है कि वह या ता सत्य हाता चाहिए या असत्य कयाकि सत्य और असत्य के रूप म ज्ञान का व्यावसायिक विभाजन केवल साधारण व्यावहारिक ज्ञान पर लागू हाता है । किन्तु ज्ञान के रूप म आत्मन् अनिर्धारित ज्ञान के समान हाता है जा न सत्य हाता है और न असत्य ।

किन्तु रामाचाय कहते हैं कि यदि ज्ञान का विषया से सम्बन्ध बाह्य है तो परम ज्ञान के उदय के समय आत्मन् को स्वयं अपना विषय नहीं मानना चाहिये । यदि यह कहा जाय कि ऐसा केवल प्रत्यक्षीकरण के ज्ञान म हाता है जहा विषय के आकार की वृत्ति मे शुद्ध चतय प्रतिबिम्बित हाता है तो ज्ञान का विषय व साथ सम्बन्ध मिथ्या हा जायगा, कयाकि उस दशा मे वृत्ति की आवश्यकता एव उसमे चतय का प्रतिबिम्बित हाता चरम अवस्था मे आत्मन् के ज्ञान के उदय के समय भी स्वीकार करना पडेगा । अत विषय का ज्ञान के साथ सम्बन्ध बाह्य नहीं हा सकता अतएव मिथ्या नहीं हा सकता । मधुसूदन के इस कथन के उत्तर म कि जैम नैयायिका के अनुसार यद्यपि सामाय और विरोध परस्पर सम्बन्धित हाते हैं तथापि प्रलय की दशा मे विरोधा के न रहने पर भी सामाय बने रहते हैं वसे एक एमी अवस्था हा सकती है जिस म ज्ञान हो पर विषय न हा कयाकि ज्ञान का क्षेत्र विषय महित ज्ञान के क्षेत्र मे अधिक व्यापक हाता है रामाचाय कहते हैं कि 'प्रलय की दशा म जब भी विरोध नहीं

^१ यह युक्ति कि जगत् अपने जडत्व के कारण मिथ्या है तत्व गुद्धि म दी गई है ।

होते हैं तब सामान्या का ज्ञान विषया का अपनी अतवस्तु क रूप म स्वय म समाविष्ट रखता है। पुन, विषया के ज्ञान से साहचय का अर्थ यह नहीं है कि विषय ज्ञान को उत्पन्न करते हैं किन्तु यह कि ज्ञान विषया से सम्बन्धित होता है। पुन यदि विषय से साहचय का अर्थ यह माना जाय कि ज्ञान अनिवायत विषया से उत्पन्न होता है, अथवा यदि उसका अनिवायत यह अर्थ हो कि यह विषय जिस दश अथवा काल म अस्तित्व रखे वहाँ ज्ञान विद्यमान होता है, तो शकरवादी आत्मन् के अद्वैत का स्वीकृत करने म असमय रहग। क्याकि चूकि अद्वैत ब्रह्मन् म अस्तित्व रखता है इसलिये वह जीवात्मन् क द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। और पुन यदि यह कहा जाता है कि जब जब ब्रह्मन् के साथ अद्वैत होता है तब आत्मन् के साथ अद्वैत होता है, ता चूकि ब्रह्मन् सदा अद्वैत है इसलिये समस्त जीवात्मन् मुक्त हा जाएग जीवात्माभा के अद्वैत एव ब्रह्मन् क अद्वैत का निर्धारण भी असम्भव हागा। अत विषय मविकल्पक ज्ञान का उत्पन्न नहीं करत बरन् उमम साहचय रखते हैं।

यह युक्ति ली जाती है कि जो कुछ परिच्छिन्न और मात्र है वह मिथ्या है यह परिच्छिन्नत्व देश काल अथवा अय वस्तुभा द्वारा उत्पन्न हो सकता है (परिच्छिन्नत्व-मपि देशन कालता वस्तुता वा)। इस सम्बध म व्यासतीथ कहते हैं कि काल एव देश काल एव देश क द्वारा परिच्छिन्न नहीं हा सकते और यह ज्ञाना सत्य है कि परम सत्ता ब्रह्मन् क सम्बध म भा प्राय यह कहा जाता है कि वह मत्त और सबत्र अस्तित्व रखता है अत काल और देश ऐसे सामान्य धम हैं जिनका अय वस्तुभा के प्रति अथवा स्वय उनक प्रति निषेध नहीं किया जा सकता। इस प्रकार वाचस्पति का यह कथन पूणत असत्य है कि जा कुछ भी किसी स्थान और किसी काल मे असत होता है वह उस कारण से सबत्र व सदा असत रहता है तथा जो मत है वह सदा एव सबत्र सत रहता है (यन मत तत सदा सबत्र सदेव तथा च यन क्वाचिन कुत्रचिद् असत तत सदा सबत्र असदेव) क्योंकि यदि किसी विषेय काल म अनस्तित्व के कारण किसी भी अय काल म अस्तित्व असत्य बन सकता है ता उम काल म अस्तित्व क द्वारा अय काला म अनस्तित्व भा असत्य बन सकता है। यह कहना कि चकि वह (वस्तु) तब अस्तित्व म नहीं हागी अत वह अब अस्तित्व म नहीं है उनना ही तब सगत है जिनना यह कहना कि चूकि वह अब अस्तित्व म है अत तब अस्तित्व म हागी चाण्डि^१ पुन देश जय परिच्छिन्नत्व का क्या अर्थ है? यदि उमका अर्थ है सब वस्तुभा से असयोग (सब मूर्तासयोगित्वम्) अथवा चरम परिमाण का अनधिकरण (परम्-महत्-परिमाणानधिकरणत्वम्) ता ब्रह्मन् भी ऐस ही स्वरूप का है क्याकि वह भी अमग है तथा परिमाण के रूप म उमम कोई गुण नहीं हाता यदि उसका अर्थ

^१ यायामृत पृ० ७८।

सोमित परिमाण का अधिकरण है ता परिमाण एक गुण होने व कारण एक गुण मे नहीं पाया जा सकता, अतः गुण परिच्छिन्न नहीं हो सकता (गुण-कमान्ते गुणान्गीकारात्)। पुनः काज जय परिच्छिन्नता का अयत्न के निषेध से साहचय स्थापित नहीं किया जा सकता, क्योंकि, यदि 'अयत्न के रूप में परिच्छिन्नता का कभी निषेध किया जायगा तो जगत में सभी वस्तुएँ एक हो जाएगी। अब अयत्न वस्तुओं के द्वारा परिच्छिन्नत्व (जो परिच्छिन्नत्व की तीसरी परिभाषा है) का अर्थ है 'मिन्नत्व' किन्तु ऐसे परिच्छिन्नत्व का (शंकरवादियों के अनुसार) प्रतिपादन के अनुभव-जगत में अभाव होता है क्योंकि व मिन्नत्व की सत्ता का निषेध करते हैं। पुनः मिथ्यात्व से मिन्नत्व आत्मन् में भी अस्तित्व रखता है इसलिये आनन्दबाध की यह युक्ति कि जो वस्तुएँ विभक्त अस्तित्व रखती हैं (विभक्तत्वान्) वे उस कारण में मिथ्या हैं, असत्य है। पुनः यह मानना भी गलत है कि सत्ता का अपरिच्छिन्नत्व इस तथ्य में निहित है कि केवल वही सावदशिक रहती है जबकि अयत्न प्रत्येक वस्तु परिवर्तित हो जाती है अतएव उस पर अध्यापित समझी जाना चाहिये क्योंकि जब हम कहते हैं कि एक घट अस्तित्व रखता है, एक घट चलायमान होता है तब घट अपरिवर्तनशील प्रतीत होता है पर उसकी गति अस्तित्व रखता है और चलायमान होता है परिवर्तित होती है। जैसे अनेक का एक स साहचय होता है उसी प्रकार 'एक का अनेक' से जाना है अतः इस युक्ति में कोई फल नहीं निकल सकता कि अपरिवर्तनशील रहना है व अपरिच्छिन्न एव सत्य है और जो परिवर्तनशील है वह मिथ्या है।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि चूँकि शंकरवादी जाति प्रत्यया का स्वीकृत नहीं करते अतः यह मानना गलत है कि एक गाय व अस्तित्व के सभी उदाहरणों में एक गौ जाति होती है जो स्थिर बनी रहती है और यदि ऐसा नहीं है तो अयत्न व्याख्या केवल यही है कि व्यक्ति आते और जाते हैं तथा उस सत् के अनुभव पर अध्यापित होता है जो इस कारण एकमात्र सत्य है। अब पुनः यह युक्ति दी जा सकती है कि सत् के रूप में ब्रह्मन् मदा 'अज्ञान' से आवृत्त रहता है उसका कोई प्रभेदात्मक आकार नहीं जाना अतएव यह सोचना गलत है कि जगत की वस्तुओं के हमारे अनुभव में ब्रह्मन् सत् के रूप में अमिथत्त होता है। इसका उत्तर यह है कि ब्रह्मन् स्वयं अज्ञान से आवृत्त नहीं होता (सद् आत्मना न ब्रह्मणा मूला ज्ञानेना वृत्तत्वं) केवल जगत की वस्तुओं के विविध आकारों की उपाधियों के द्वारा ही उसका स्वरूप टिप जाता है जब मनस की वृत्ति के स्फांतर की प्रतियाँ द्वारा उन विविध आकारों का नाश हो जाता है तब तब वस्तुओं में अर्थ स्थित ब्रह्मन् स्वयं का गुड सत् के रूप में अभिव्यक्त करता है। यह आपत्ति नहीं की जा सकती कि ऐसे गुड सत् के रूप में ब्रह्मन् के कोई दृश्य लक्षण नहीं है अतएव वह चक्षु के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता, क्योंकि

ब्रह्मन् किसी भी इन्द्रिय के द्वारा अथवा किसी विनेष इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है ।^१

उत्तर में रामाचार्य कहते हैं कि जाति प्रत्यय (गी के रूप में) का स्वीकार करना ही पड़ेगा, क्योंकि अथवा सत् के रूप में जाति प्रत्यय कभी गाय के रूप में और नभी अथ वस्तुओं के रूप में अभिव्यक्त हो सकता है ? पुन यह कहना गलत है कि ब्रह्मन् स्वयं में 'अविद्या' से आवृत नहीं है, क्योंकि यह कहा जाता है कि जब सत् पक्ष अभिव्यक्त होता है तब आनन्द पक्ष फिर भी आवृत रह सकता है, तब, चूँकि सत् और आनन्द एक होने चाहिए (क्योंकि अथवा अद्वैतवाद खण्डित हो जाएगा) इसलिए आवरण मत् पक्ष के ऊपर भी होना चाहिये । पुन चकि ब्रह्मन् के कोई आकार एवं कोई लक्षण नहीं होता अतः यह नहीं कहा जा सकता कि वह सभी इन्द्रिया के द्वारा ग्राह्य होता है (अत्यन्तमव्यक्त स्वभावस्य ब्रह्मणश्चक्षुरादि सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वे मानाभावान्) ।^२

यासतीय इस युक्ति का लडन करते हैं कि मिथ्यात्व अभाव अथवा अशरी के अभाव में निहित माना है । वे कहते हैं कि जहाँ तक इस मत का सम्बन्ध है कि चूँकि अशरी और अशरी का तादात्म्य होता है इसलिए अशरी अशरी पर आश्रित नहीं रह सकता, उनका कोई आपत्ति नहीं है । यदि अशरी न तो अशरी पर आश्रित है और न किसी अथ वस्तु पर आश्रित है तो वह किसी पर भी आश्रित नहीं हो सकता किन्तु उस कारण से वह मिथ्या नहीं कहा जा सकता । किन्तु यह निर्देश किया जा सकता है कि प्रत्यक्षीकरण यह बताता है कि अशरी अशरी पर आश्रित है तथा उनमें स्थित है अतएव प्रत्यक्ष की साक्ष के अनुसार अशरी में उसके अभाव को स्वीकृत नहीं किया जा सकता । प्रश्न यह उठता है कि क्या 'अभाव' अथवा 'निषेध' सत्य है अथवा असत्य यदि वह सत्य है तो अद्वैतवाद खण्डित होता है और यदि वह असत्य है तो अभाव का निषेध होता है जो व्यासतीय के पक्ष में होगा । अब यह आपत्ति नहीं किया जा सकता कि अभाव का अस्तित्व अद्वैतवाद के लिए घातक नहीं हो सकता क्योंकि निषेध में स्वीकृति का अभाव सत् के रूप में समावेश होता है । पुन, ब्रह्मन् का 'अद्वैतीय' पद से निर्देश किया जाता है इसमें अभाव का समावेश होता है और यदि अभाव असत्य है तो ब्रह्मन् के प्रति उसका निर्देश भी असत्य होगा । पुन ब्रह्मन् से किसी द्वितीय के निषेध का अर्थ न केवल भावात्मक सत्ताओं का निषेध हो सकता है बल्कि अभावात्मक

^१ न च रूपादि हीनतया चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्ति बाधिका इति वाच्यम् प्रति नियतेन्द्रिय ग्राह्यत्वेन रूपाद्यपेक्षा नियमात्सर्वेन्द्रिय ग्राह्य तु सद् रूप ब्रह्म नात्ता रूपादिहीनत्वेऽपि चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्ति सत्त्वाया पररपि सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वाभ्युपगमान् च ।

—अद्वैत सिद्धि पृ० ३१८ ।

^२ तरगिणी पृ० ५२ ।

सत्ताभा का भी निषेध हा सकता है, भावात्मकता का अर्थ होता है अभाव का अभाव । फिर यदि अभाव को स्वीकार किया जाता है तो चूकि उसके रूपा मे से एक रूप अयत्व हाता है अत उसकी स्वीकृति का अर्थ है अयत्व की स्वीकृति अतएव द्वैतवाद की स्वीकृति । इसने अतिरिक्त शंकरवादियो के लिए अभाव के स्वरूप का वणुन करना बठिन होगा क्योकि यदि किसी भी भावात्मक सत्ता का वणुन नही किया जा सकता ता यह मानना ही पडेगा कि अभावात्मक सत्ताभा का वणुन करना और भी बठिन होगा । इसके अतिरिक्त अशी का अशा मे अभाव न केवल प्रत्यक्ष अनुभव के द्वारा बाधित हाता है किंतु वह तक के भा विराध म हैं, चूकि अशी अय कही भी स्थित नही हो सकता, अत यदि वह अशा मे स्थित नही माना जाता है तो उसका स्वरूप ही अव्याख्येय हा जाता है (अयासभवेत्स्याशित्व स्तततनु समवेतत्व विना न युक्त) ।^१

पुन यह मत गलत है कि चूकि ज्ञान क बिना कुछ भी अभियक्त नही हाता, अत तथाकथित वस्तुए ज्ञान के सिवा कुछ भी नही है क्योकि वस्तुए स्वय ज्ञान के रूप म अनुभूत नही हाती किंतु उन वस्तुओ के रूप मे अनुभूत हाती हैं जिनका हमे ज्ञान हाता है (घटस्य ज्ञानमिति हि धी न तु घटा ज्ञानमिति) ।

उपयुक्त के उत्तर म मधुसूदन कहते है कि, चूकि कारण और वाय के अनुभव की व्याख्या उनम कुत्र भेद का माने बिना नही की जा सकती अत इस तथ्य के बावजूद भी कि उनम तादात्म्य है व्यावहारिक उद्देश्या की दृष्टि से उक्त भेद को स्वीकार करना पडेगा । अभाव की सत्यता अथवा असत्यता सम्बन्धी विवाद का मधुसूदन अप्रासंगिक कहकर उपक्षित कर देत है । पुन, प्रत्यक्षीकरण का विराध कोई विरोध नही है क्योकि प्रत्यक्षीकरण प्राय भ्रमपूण होता है । यह आपत्ति भी अवध है कि यदि अशी कही अय स्थित नही है ता अशा मे भी नही है, अत उसका अस्तित्व अव्याख्येय है, क्योकि यद्यपि अशी एक स्वतंत्र सत्ता के रूप म अशा मे अस्तित्व तभी रखे, तथापि वह उपादान कारण अशा, से एकरूप होकर स्थित हा सकता है, क्योकि किसी वस्तु के उपादानात्मक तादात्म्य (एतत् समवेतत्व) का होना उसम उसके अभाव के निषेध से फलित नही होता क्योकि यदि ऐसा होता तो वे सब धम जा केवलावयि हैं (फलत वस्तु म विद्यमान हाने क कारण) वस्तु मे समवत हो जाएग ।^२ किंतु एक वस्तु का

^१ तथा च अशित्व रूप हतोरैतन् तन्नुनिष्ठात्यन्ताभाव प्रतियोगित्वरूप साध्यन विराध ।

—यायामृत प्रकाश, पृ० ८६ ।

^२ एतान्निष्ठात्यताभाव प्रतियागित्व हि एतत्मभवंतत्व प्रयोजक न भवति परमते केवलावयि धम माश्रम्य एतत्मभवेत्त्वापत्ते

दूसरी वस्तु से समवतत्व इस पर निर्भर करता है कि पूर्वोक्त का प्रागभाव' पदचादुक्त म होना चाहिये (किंतु एतन् निष्ठ प्रागभाव प्रतियोगित्वात्क्यम्) । व्यासतीर्थ की यह आपत्ति कि पटका ततुग्रा म अभाव तमी हो सकता है जब ततु उसक सघटक अग नही हा इसी कारण से श्रवण है कि अशी का अग म अथवा नाय का कारण म प्रागभाव प्रतियोगित्व' ही उनके समवतत्व को निर्धारित करता है, अतएव यह कहना उचित नही है कि पट का केवल एमे ततुग्रा मे अभाव हा सकता है जा उसक सघटक अग नही हा कयाकि पट वे ततुग्रा म अभाव की शत यह नही है कि ततु पट के सघटक अग नही हैं वरन् यह कि ततुग्रा म पट क प्रागभाव का अभाव है ।

व्यासतीर्थ के द्वारा एक यह आपत्ति उठाई जाती है कि जिन कारणों से जगत् मिथ्या कहा जाता है उही कारणों से ब्रह्मन् का भी मिथ्या माना जा सकता है कयाकि ब्रह्मन् हमारे समस्त अनुभवा का अधिष्ठान है अतएव मिथ्या माना जा सकता है । इसके सम्य ध म मधुसूदन कहते हैं कि जहाँ तक ब्रह्मन् का अज्ञान स साहचर्य है ब्रह्मन् मिथ्या है, किंतु जहाँ तक वह हमारे व्यावहारिक अनुभव म अतीत है, वह सत्य है । इसके अतिरिक्त यदि कोई आधारभूत सत्ता स्वीकृत न की जायगी ता समस्त जगत प्रपच मिथ्या होने क कारण हम विगुद्ध न्यवाद म प्रविष्ट हा जाएंगे । पुन यह आपत्ति भी नही उठाई जा सकती कि ब्रह्मन् एक असत् सत्ता से भिन्न होने क कारण, शुक्ति रजत के सत्ता है जा यद्यपि सत् नही है तथापि असत् सत्ता स भिन्न है । कारण असत् सत्ता से भेत् का अर्थ उस सत्ता से भेद हे जो कही भी सत् के रूप म भासित नही हो सकती तथा उससे वही सत्ता भिन्न हो सकती है जा कही एक सत् सत्ता के रूप म भासित हो, किंतु यह बात ब्रह्मन् पर लागू नही होती कयाकि ब्रह्मन् कही भी एक सत् सत्ता के रूप म भासित नही होता ।

सत् की अनेक अस्थायी परिभाषाया का अपना कर व्यासतीर्थ उन सबका दोषपूर्ण बताते हैं और कहते है कि शंकरवादी चाहे जिस प्रकार स सत् की परिभाषा दें वह जगत की सत्ता पर भी उसी प्रकार से लागू होगी । सक्षम म, सत् की परिभाषा इस प्रकार दी जा सकती है कि सत् वह है जिसका सब बाल एव सब देश म निषेध नही किया जा सकता (सब देग काल सम्बन्धी-निषेध प्रतियोगित्व सत्व) । उसकी इस रूप म भी परिभाषा दी जा सकती है कि सत् वह है जो असत् से भिन्न होने क कारण मिथ्या अध्यारोपण नही हाता अथवा सत् वह है जिसके अस्तित्व की कमी न कमा साक्षात् एव सम्यक् प्रतीति की जाती है (अस्तित्व प्रकारक प्रमाणम्प्रति कदाचिद् साक्षाद् विपर्यय) ।

व्यासतीर्थ द्वारा सत् की परिभाषा देने के उक्त प्रयास के उत्तर म मधुसूदन कहते हैं कि हमारा प्रत्यक्षीकरण का अनुभव मिथ्यात्व से भिन्न अथवा विरोध मे सत्य को

पहचानने में सबथा अवैध होता है।^१ सत्य एवं मिथ्यात्व परस्पर सम्बन्धित होने के कारण उनकी पारस्परिक विराध के द्वारा परिभाषा देने के सभी प्रयत्न चक्रवर्त्य रूप में सत् के अनुभव का उल्लेख करती हैं क्योंकि उनमें जिस सत् की परिभाषा देनी होती उसी के प्रत्यय का पहले ही से समावेश हो जाता है। यह कहना भी गलत है कि जगत में उसी स्तर की उतनी ही सत्यता है जितनी ब्रह्मण्ड में है क्योंकि मिथ्यात्व एवं सत्य का ममत्वुल्य स्तर नहीं हो सकता। अब मिथ्यात्व का सब देश एवं त्रिकाल में अभाव के रूप में परिभाषा दी जाती है (सर्वदेशीय त्रिकालिक निषेध प्रतियोगिव) सत्य उसका विरोधी होता है। प्रयत्नीकरण के द्वारा हम इस अभाव का ग्रहण नहीं कर सकते अतएव उमक द्वारा हम अभाव के विरोधी अर्थात् सत् का भी ग्रहण नहीं कर सकते। यह तथ्य अप्रासंगिक है कि कुछ वस्तुओं का नहीं न कहीं सत् के रूप में प्रत्यक्षीकरण किया जाता है क्योंकि एक मिथ्या आभास का भी ऐसा अस्थायी प्रत्यक्षात्मक अस्तित्व हो सकता है। याय मत के अनुसार सामान्य की प्रस्तुति का एक विशेष ढंग होता है (सामान्य प्रत्यासत्ति) जिसके द्वारा उन सामान्य के अंतर्गत आने वाले सब व्यक्ति चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जाते हैं तथा इसी साधन में निगमनात्मक अनुमान का उत्पन्न करने वाला आगमनात्मक सामान्यीकरण सम्भव होता है। इस मत के अनुसार यह दावा किया जाता है कि यद्यपि एक सत्ता के समस्त अभावा का सब देश व काल में दृष्टि प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता तथापि व प्रस्तुतीकरण के उक्त साधन द्वारा चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जा सकते हैं और यदि वे इस प्रकार चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जाते हैं तो उनका निषेध अर्थात् सत् भी प्रत्यक्ष किया जा सकता है।

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि सामान्य का प्रस्तुत करने का ऐसा कोई विशेष ढंग नहीं होता है जिसके द्वारा उनसे सम्बन्धित सब व्यक्ति भी चेतना के समक्ष प्रस्तुत हों अर्थात् नयायिका द्वारा स्वीकृत सामान्य प्रत्यासत्ति' जैसी कोई प्रक्रिया नहीं होती। फिर वे ऐसी सामान्य प्रत्यासत्ति के विरुद्ध शास्त्राय में प्रकृत होते हैं और यह बताने का प्रयत्न करते हैं कि निगमनात्मक अनुमान व्याप्ति को निर्धारित करने वाले सामान्य के विविष्ट लक्षणा के साहचर्य के द्वारा सम्भव होते हैं^२ इस प्रकार यदि सामान्य प्रत्यासत्ति नहीं होती है और यदि सब देश काल में सब

^१ चतुराद्यध्यक्ष-योग्य मिथ्यात्व विरोधी सत्त्वा निरुक्ते ।

—अद्वैत सिद्धि पृ० ३३३-४ ।

^२ व्याप्ति-स्मृति प्रकारेण वा पक्षधमता पानम्य हतुता महानसिचैव ध्रुमा धूमत्वन व्याप्ति स्मृति विषयो भवति धूमत्वेन पवतीय धूम ज्ञान चापि जानम्, तच्च सामान्य

अभाव एवं चेतना के समक्ष प्रस्तुत नहीं किये जा सकते, ता उनका विराधी मत् भा प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता ।

रामाचार्य का उत्तर यह है कि यद्यपि ऐसा अभाव सब दश एक सब काल म इन्द्रिया द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किये जा सकते तथापि कोई कारण नहीं है कि उनका विराधी मत् प्रत्यक्ष नहीं किया जा सके, जब कोई घट देखता है तो अनुभव करता है कि वह वही है और अयत्न कही नहीं है । हम निषेध किये गये पदार्थों का प्रत्यक्ष करते हैं न कि स्वयं निषेध का ।^१ वे आगे कहते हैं कि यद्यपि सामान्य प्रत्यासत्ति का नहीं माना जाय तथापि अप्रत्यक्ष अभाव अनुमान द्वारा ज्ञात किये जा सकते हैं अतएव मधुसूदन की यह आपत्ति द्विविध अवध है कि जबतक सामान्य प्रत्यासत्ति का स्वीकार नहीं किया जाता ऐसे अभाव ज्ञात नहीं किये जा सकते तथा उनका विरोधी मत् भी प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता ।^२

मधुसूदन आगे कहते हैं कि अनुभव म साक्षी की साध्य बवल वनमान वस्तुआ का अनिर्व्यक्त करता है और इस प्रकार जगत के विषया म मापक्ष सत्यता है । किंतु साक्षी किसी प्रकार यह नहीं बता सकता कि उनका भविष्य म बाध हागा अथवा नहीं अत जब ब्रह्म ज्ञान प्राप्त हा जाता है तब साक्षी जगदानुभव क भावी निषेध का चुनौती देने म असमर्थ होता है ।

व्यासतीर्थ ने ब्रह्मज्ञान की इस भा यता पर आपत्ति की थी कि शुद्ध चतुर्दश स एक रूप एक सत्ता है जिस पर समस्त तथा बधित विषया के आकार एवं ज्ञान की मामग्री आरोपित रहती है और इस सम्बन्ध म यह निर्देश किया था कि केवल इस तथ्य स कि एक घट अस्तित्व रखता है यह सिद्ध नहीं हो जाता कि वह घट गुड सत् पर अध्या रोपित है क्योंकि गुड सत्ता का कभी प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता और मिथ्या आभासा के सहित समस्त नक्षणा का सत् के समान ही सत्तात्मक धम म सम्पन्न माना जा सकता है ।

मधुसूदन का सरल उत्तर यह है कि अनेक व्यष्टिगत सत्ताआ का मानन स यह नहीं अर्च्छा है कि एउ स्थायी सत्ता मान ली जाय जिस पर विषया क विविध रूपा का आरोपण हाता है । व्यासतीर्थ के इस कथन पर मधुसूदन आपत्ति उठाते हैं कि प्रत्यक्ष

लक्षण विनव तावतव अनुमिति मिद --प्रतियागितावच्छेदक प्रकारक ज्ञानादव तत्मभवेन तदथ सकल प्रतियागि ज्ञान-जनिकाया सामान्य प्रत्यासत्त्य नुपयोगात् ।

—अद्वैत मिद्वि पृ० ३३८ ३४१ ।

^१ तरंगिणी पृ० ६१ ।

^२ वही पृ० ६३ ।

प्रमाण स्वरूपत अनुमान से प्रबल होता है क्योंकि अनुमान जिन अनेक अवस्थाओं पर निर्भर करता है उनके कारण स्वयं का स्थापित करने में भेद होता है। मधुसूदन कहते हैं कि जब प्रत्यक्ष प्रमाण का अनुमान एक शब्द द्वारा व्याघात होता है (यथा, ग्रहों के लघु आकार के प्रत्यक्षीकरण की अवस्था में), तब पूर्वोक्त का निषेध होता है। इसलिए प्रत्यक्ष का भी अपनी सत्यता के लिये अबाधित्व एवं अयं प्रमाणों पर निर्भर करना पड़ता है तथा अयं प्रमाणों को प्रत्यक्ष पर उससे अधिक निर्भर नहीं करना पड़ता जितना प्रत्यक्ष का अयं प्रमाणों पर निर्भर करना पड़ता है। अतः यह सत्य प्रमाण मापकत आश्रित होने के कारण सत्यता में वदिक शब्द में हीन है, जो मानव द्वारा निर्मित प्रलेखन होने के नाते स्वभावतः सत्यता का एक असदाम्य अधिकार रखता है। यह सुविदित ही है कि तथ्या के सत्य अनुभव की प्राप्ति के लिये एक इन्द्रिय के द्वारा विष्ट एवं प्रत्यक्षीकरण के साथ सामंजस्य करना पड़ता है। जैसे आग उष्ण है प्रत्यक्षीकरण में चापुप प्रत्यक्षीकरण का स्पष्ट प्रत्यक्षीकरण के साथ सामंजस्य करना पड़ता है। इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण प्रत्यक्ष-योग्य होने के कारण उत्कृष्ट सत्यता का कोई अधिकार नहीं रखता यद्यपि यह स्वीकार किया जा सकता है कि कई क्षेत्रों में प्रत्यक्षीकरण एक अपान का निवारण कर सकता है जो अनुमान द्वारा निवृत्त नहीं होना।^१ यह आपत्ति गलत है कि एक अनुमान जय प्रमाण स्वयं का स्थापित करने में शिथिल होने के कारण (चूँकि वह कई तथ्या पर आश्रित होता है) प्रत्यक्ष में सत्यता में हीन है क्योंकि प्रत्यक्ष अधिक द्रुतगामी होता है, इसलिए सत्यता उचित परीक्षण एवं निर्दोषिता के अनुसंधान पर निर्भर करती है कि वेवल द्रुतगामिता पर। इसके अतिरिक्त चूँकि अनेक श्रुति-पाठ ऐसे हैं जो सब वस्तुओं के एकत्व की घोषणा करते हैं जिनकी तक सगतता का जगत के मिथ्यात्व का मायता के सिद्ध नहीं किया जा सकता और चूँकि ऐसी स्वीकृति के द्वारा सापेक्षता के क्षेत्र में प्रत्यक्षीकरण की सत्यता के स्वाभाविक अधिकार का अपहरण नहीं होता इसलिए मापकता के क्षेत्र में प्रत्यक्षानात्मक सत्यता का अनियंत्रित अधिकार स्वीकार करके तथा निरपभना के क्षेत्र में एकत्व की श्रुति ज्ञानात्मक सत्यता का स्वीकार करके एक समझौता प्राप्त किया जा सकता है।

पुनः, व्यासतीर्थ का आग्रह है कि चूँकि अनुमान और शब्द प्रमाण दोनों चाक्षुष एवं श्रवण प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर करते हैं अतः यह माचन गलत होगा कि पूर्वोक्त के द्वारा पश्चादुक्त का निष्कर्षीकरण हो सकता है। यदि प्रत्यक्षीकरण स्वतः माय

^१ नापि अनुमानाद्यनिर्वातितदिमाहनादि निवृत्तकत्वेन प्रावल्पमेतावता हि वधम्य मात्र सिद्ध ।

नहा है तो समस्त अनुमान व शब्द प्रमाण असत्य हा जाएंगे क्याकि उनकी आत्त सामग्री प्रत्यक्षीकरण द्वारा प्रदान की जाती है ।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देत है कि शब्द प्रमाण प्रत्यक्षीकरण व द्वारा प्रदान की गई आत्त-सामग्री का चुनौती नहीं देता बल्कि उनकी तात्विक सत्यता का चुनौती देता है जिम प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक अनुभव कन्पि प्रदान नहीं कर सकता ।^१ कवल यह तथ्य है कि एक ज्ञान दूसरे ज्ञान की पूर्ववर्तिता के कारण उत्पित हाता है उस ज्ञान व कम सत्य ज्ञान का कोई कारण नहीं है यह रजत नहीं वरन् गुक्ति है निराय वमलिए कम सत्य नहीं है कि वह तब तक उत्पन्न नहीं हा सकता था जब तक कि गुक्ति के रजत क रूप मे प्रत्यक्षीकरण की एक पूव व्रुटि घटित नहीं हाती । यह कहा जाता है कि ईन्द्रिय प्रमाण की सत्यता अनुरूपता पर आधारित एक आलाचनात्मक परीक्षण व द्वारा निर्धारित की जाता है । इसके प्रति मधुसूदन का यह उत्तर है कि जहाँ तक अनुरूपता व अनुमात्र किसी चेतना की सत्यता का सम्बन्ध है शब्दवाणी उसके विराध म कुछ नहीं कहना चाहते । उनकी आपत्ति यह है कि चरम सत्यता अथवा चरम अवाधित्व किसा आलोचनात्मक परीक्षण के द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता । पुन यह युक्ति दी जाती है कि यदि प्रत्यक्षीकरण असत्य है तो उसके द्वारा प्राप्त आप्त ज्ञान भी असत्य है अतएव सकल अनुमान असत्य है । किन्तु यह गलत है, क्याकि एक मिथ्या तक के द्वारा भी एक सत्य अनुमान सम्भव हो सकता है एक भ्रामिक प्रतिबिम्ब स प्रतिबिम्बित वस्तु के अस्तित्व का अनुमान लगाया जा सकता है । इसके अतिरिक्त प्रमाण का असत्यता (अनुमानात्मक अथवा प्रत्यक्षानात्मक) म ज्ञात वस्तु की असत्यता अतनिहित नहीं हाती अत यह आपत्ति अवध है कि यदि प्रत्यक्षीकरण का सत्य न माना जाय तो सब ज्ञान असत्य हा जाता है ।

व्यासतीथ का आग्रह है कि यदि प्रत्यक्ष ज्ञानात्मक प्रमाण किमी स्थान मे अनुमान के द्वारा बाधित होता है तो कोई एव प्रत्यक्ष अनुमान प्रत्यक्षीकरण का बाध कर सकता है इस प्रकार अग्नि शीतल मानी जा सकती है और एक शश के ग ग मान जा सकत है जो असम्भव है ।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देत हैं कि कोई एव प्रत्यक्ष अनुमान प्रत्यक्ष म उत्कृष्ट नहीं माना जा सकता क्याकि यह सुविदित है कि एक अवध अनुमान से सत्य निष्कप की प्राप्ति नहीं हा सकती । जिन अनुमाना का व्यासतीथ ने प्रस्तुत किया है व अवध अनुमान के उदाहरण हैं जिनकी दापपूरता स्पष्ट है । कोई भी यह कन्पि स्वीकार

^१ यत्स्वरूपमुपयुज्यते तत्र बाध्यते बाध्यते च ताविकत्वाकार स च नौपजीयते कारणत्वे तस्याप्रवेशान् ।

नहीं करता कि एक अवैध अनुमान प्रत्यक्ष से प्रबल होता है, लेकिन यह भी अस्वीकृत नहीं किया जा सकता कि अवैध प्रत्यक्ष के अनेक ऐसे उदाहरण हैं जिनका सत्य अनुमान का द्वारा सही खण्डन किया जाता है ।

व्यासतीय आगे कहते हैं कि स्वयं मोमासा-विज्ञान अनेक स्थानों में प्रत्यक्ष की उत्कृष्ट सत्यता को स्वीकार करता है और उन श्रुति पाठों की ताड़ मरोड़ कर व्याख्या करने की सिफारिश करता है जो प्रत्यक्ष से भेल नहीं खाते । श्रुति पाठ तत् त्वमसि का प्रत्यक्ष अनुभव से साक्षात् व्याघात होता है अतएव उसकी इस ढंग से व्याख्या की जानी चाहिये कि वह प्रत्यक्ष अनुभव से विरोध में न आय ।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यह वस्तुतः सत्य है कि साधारण व्यावहारिक कार्यों से सम्बन्धित कुछ श्रुति पाठों का अनुभव से समन्वय किया जाता है और कभी कभी उनकी प्रत्यक्ष के अनुसार व्याख्या की जाती है किन्तु यह कोई कारण नहीं है कि जो श्रुति-पाठ चरम अनुभूति का उल्लेख करते हैं तथा जो यज्ञ के उपसाधना का उल्लेख नहीं करते वे भी प्रत्यक्षीकरण का अधीन हान चाहिए ।

व्यासतीय कहते हैं कि यह मानना गलत है कि प्रत्यक्षीकरण का अनुमान अथवा श्रुति प्रमाण के द्वारा अभाव्यकरण हा जाता है प्रत्यक्षानात्मक भ्रमा की स्थिति में प्रत्यक्षीकरण अनेक प्रकार के दोषों से दूषित हा जाता है जिनकी उपस्थिति भी प्रत्यक्षीकरण का द्वारा जात की जाती है ।

इसका मधुसूदन यह सरल उत्तर देते हैं कि दोषों की उपस्थिति स्वयं प्रत्यक्षीकरण द्वारा जात नहीं की जा सकती तथा भ्रामक प्रत्यक्षीकरण के अधिकांश उदाहरणों का प्रबलतर अनुमान का द्वारा अभाव्यकरण होता है । जब यह कहा जाता है कि चन्द्रमा एक फुट से बड़ा नहीं है तब भ्रम निःसन्देह लम्बी दूरी के दोष का कारण होता है, किन्तु इन्में बवल इस निरीक्षण पर आधारित अनुमान का द्वारा ही जात किया जा सकता है कि मुद्गर गिरि गिबरा पर स्थित वृक्षा का आकार छोटे हा जाते हैं । इस प्रकार, यद्यपि ऐस उदाहरण हैं जिनमें एक प्रत्यक्ष अथ प्रत्यक्ष का अभाव्यकरण कर देता है तथापि ऐस उदाहरण भी हैं जिनमें एक अनुमान एक प्रत्यक्ष का अभाव्यकरण करता है ।

एक प्रश्न यह उठता है कि क्या जगत प्रपञ्च का वर्तमान प्रत्यक्ष अन्तर्ज्ञानत्वा बाधित हो जाता है किन्तु इसके प्रति व्यासतीय यह कहते हैं कि एम भावी व्याघात का भय तो उस ज्ञान का भी अभाव्यकरण कर सकता है जो उक्त प्रत्यक्ष का बाध करता है । साधारणतः जाग्रत अनुभव स्वप्न के अनुभव का बाधित करता है और यदि जाग्रत अनुभव बाधित हा जाता है तो स्वप्न के अनुभव का बाध करने में लिए कोई अनुभव गप न रहेगा । इस प्रकार मिथ्या अनुभव का उदाहरण का दूँडना कठिन हा

जायगा। भ्रामक प्रत्यक्ष को बाधित करने वाले ज्ञान में उन वस्तुओं का समावेश होता है जो भ्रामक प्रत्यक्षीकरण के समय ज्ञात नहीं होती (यथा मुक्ति का ज्ञान जो भ्रामक मुक्ति रजत के प्रत्यक्षीकरण के समय विद्यमान नहीं था)। पर यह भ्रामक नहीं किया जा सकता कि जिस ज्ञान से जगदानुभव का बाध होगा उससे जगदानुभव के ज्ञान के अतगत समाविष्ट न होने का विशिष्ट लक्षण विद्यमान होगा। पुन, वह ज्ञान जो किसी अन्य ज्ञान का बाध करता है सविषय होना चाहिए, निविषय ज्ञान का मिथ्या ज्ञान से कोई विरोध नहीं होता और फिर भी ब्रह्म ज्ञान को निविषय माना जाता है। इसके अतिरिक्त, व्याघात केवल वही सम्भव होता है जहाँ एक दाप होता है और वह दाप गवरवानिया में ही पाया जाता है जो श्रुति पाठा को अद्वैतवादी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। पुन यदि अद्वैतवादी अनुभव अद्वैतवादी पाठा द्वारा प्रमाणित होता है तो द्वैतवादी अनुभव द्वैतवादी पाठा द्वारा प्रमाणित होता है तथा जो ज्ञान जगदानुभव का बाध एवं निषेध करेगा उसमें इस निषेध के कारण ही द्वैत का समावेश हो जायगा। इसके अतिरिक्त जो अन्तिम अनुभव जगदानुभव का बाध करेगा वह स्वयं अनुभव होने के कारण समान रूप से बाध योग्य होगा और यदि अबाधित अनुभव के प्रति भी बाध-योग्य होने का सग्य किया जायगा तो ऐसे सग्य का कोई अंत न होगा।

व्यासतीर्थ की उपयुक्त आपत्ति के उत्तर में मधुसूदन इस बात पर बल देते हैं कि अन्य ज्ञान का बोध करने वाले ज्ञान का यह कोई अनिवाय लक्षण नहीं होता कि वह सविषय हो यहाँ अनिवायता इस बात की है कि सत्य ज्ञान परम सत्ता की अनुभूति पर आधारित होना चाहिए और उसके फलस्वरूप उसे मिथ्या ज्ञान का निषेध करना चाहिए। यह साचना भी गलत है कि जब ब्रह्म ज्ञान जगत प्रपञ्च का निषेध करता है तो द्वैत की स्वीकृति का समावेश होता है क्योंकि ब्रह्म ज्ञान परम सत्ता के स्वरूप का ही होता है जिसके समक्ष मिथ्यात्व, जिसका आभास मात्र होता है एवं कोई अस्तित्व नहीं होता, स्वभावतः विलीन हो जाता है। वे आगे कहते हैं कि सत्यता के सम्बन्ध में सग्य सभी उत्पन्न हो सकते हैं जब यह बात हो कि दोष विद्यमान हैं पर चूँकि ब्रह्मज्ञान में कोई दोष नहीं होते अतः कोई सग्य उत्पन्न नहीं हो सकते हैं। व्यासतीर्थ का यह अमिथ्यचर्च अनधिकृत है कि यदि जगत प्रपञ्च मिथ्या है तो इस आधार पर आत्मन् को विगुह्य आनन्द-स्वरूप कहना गलत है कि सुषुप्ति के अनुभव में उक्त आनन्द मय अवस्था अमिथ्यक्त होती है क्योंकि आत्मन् का आनन्दमय स्वरूप श्रुति प्रमाण द्वारा प्रत्यक्ष ज्ञात होता है और सुषुप्ति का अनुभव उससे सगत है।

ज्ञान का स्वरूप

व्यासतीर्थ की मुक्ति है कि यदि यह मान लिया जाय कि तत्क, दृश्यत्व आदि जगत प्रपञ्च के मिथ्यात्व का निर्णय करते हैं और यदि उनका अनुप्रयोग अनुमान के

उपकरण पर किया जाय तो फिर वे भी मिथ्या हो जाते हैं और यदि वे मिथ्या नहीं हैं तो समस्त जगदाभास मिथ्या है तथा जगत के मिथ्यात्व की युक्ति दापपूर्ण है। व्यासतीय भागे कहते हैं कि यदि शंकरवादी से यथाय सत्ता के स्वरूप की व्याख्या करने को कहा जाय तो यह स्वभावतः सभ्रान्ति में पड़ जायगा। उस चेतना का विषय नहीं माना जा सकता क्योंकि काल्पनिक वस्तुएँ भी चेतना की विषय होती हैं, उसका साक्षात् चेतना के रूप में भी वस्तु नहीं किया जा सकता, क्योंकि फिर वह अप्रत्यक्ष नित्य एवं अनुभवातीत सत्ताभास में नहीं पाई जायगी और जगदाभास जो साक्षात् प्रत्यक्ष किया जाता है मिथ्या नहीं होगा और अनुमान यथा, हेतु के भ्रामक प्रत्यक्षीकरण (यथा एक भील में जल वाष्प) के आधार पर अग्नि का अनुमान भी सत्य हो जायगा। ज्ञान वस्तुभास के अस्तित्व को उनके सब धर्मों का प्रदान नहीं करता, यदि अग्नि अग्नि के रूप में ज्ञात न भी की जाय तो भी वह जलाने की क्षमता रखती है। इस प्रकार अस्तित्व किसी प्रकार की चेतना पर निर्भर नहीं करता। सत्ता की व्यावहारिक आचरण के रूप में परिभाषा देना भी गलत है क्योंकि जबतक जगत प्रपञ्च के स्वरूप का ज्ञान नहीं कर लिया जाता तबतक व्यावहारिक आचरण ज्ञान नहीं होता। जगत् या तो सत हुआ चाहिये या असत अस्तित्व का कोई तीसरा प्रकार सम्भव नहीं है जगत की असत्ता किसी सत प्रमाण के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि सत और असत परस्पर विरोधी हैं असत्ता प्रमाणा के द्वारा भी सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि व असत ही है। कोई ऐसी सत्ता नहीं हो सकती जो असत एवं चरम सत में सामान्य हो।^१

मधुसूदन कहते हैं कि असत्य का सत्य से विभेदीकरण ठीक उसी प्रकार के विचारों से किया जा सकता है जो प्रतिपक्षी को आकाश के नालत्व तथा एक घट, एक रज्जु आदि साधारण अनुभव के विषयों के प्रत्यक्षीकरण में विभेद करने की प्रेरणा देते हैं। जगत प्रपञ्च का जिस प्रकार की सत्ता की स्वीकृति दी गई है वह ऐसी है कि उसका ब्रह्म ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु से बाध नहीं होता।

व्यासतीय का निर्देश है कि शंकरवादियों का यह तक कि ज्ञान और उसके अतविषय में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता बौद्धों से लिया गया है जिनके अनुसार चेतना और उसके विषय एक ही होते हैं। शंकरवादी मानते हैं कि यदि विषय का सत्य माना जाय तो यह बताना कठिन होता है कि ज्ञान और ज्ञान के द्वारा प्रकाशित विषयों में कोई सम्बन्ध कैसे हो सकता है क्योंकि 'सयाम' एवं 'समवाय' के दो भाग सम्बन्ध उनके मध्य नहीं पाये जा सकते। वस्तुगतता का सम्बन्ध भा इतना अप्रत्यक्ष

^१ नापि सत त्रयानुगत सत द्वयानुगत वा सत्त्वसामा य तत्रम् ।

है कि उसकी परिभाषा नहीं दी जा सकती अतएव यह स्वीकार करना पडेगा कि ज्ञान और उसके विषय का सम्बन्ध सवथा मिथ्या है ।

इसका 'यामतीय यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि शकरवादिया द्वारा सकल विषय के एक परम दृष्टा पर मिथ्या आरोपण होता है तथापि वे विशिष्ट ब्यक्तियों के विशिष्ट सज्ञाना की व्याख्या के लिए विभिन्न ब्यक्तियों के भिन्न भिन्न प्रत्यक्षा को उत्पन्न करने वाले इन्द्रिय सम्पर्क का स्वीकार करते हैं । शकरवादी उसी सीमा तक विज्ञानवादी नहीं है जिस सीमा तक बौद्ध हैं । यदि यह भी मान लिया जाय कि शुद्ध चतन्य विविध अवस्थाओं में विभिन्न प्रतीत हो सकता है फिर भी कोई कारण नहीं है कि जगत के विषयों को शुद्ध चतन्य पर अध्यारोपित माना जाय । जगत के विषयों को मिथ्या आरोपणों के रूप में स्वीकार करने से भी कोई हल नहीं निकलता, क्योंकि इन जागतिक विषयों का मनस की ज्ञानात्मक वृत्ति' के बिना कोई ज्ञान नहीं हो सकता । पुन, यदि सकल जागतिक विषय मिथ्या आरोपण हैं तो प्रत्यक्ष की वाय प्रणाली में उसने विशिष्ट 'यापारा के अतगत शुद्ध चतन्य के प्रतिबिम्ब को स्थान देना अथवा विशिष्ट चानेन्द्रिया के अन्तगत विषयों में अध स्थित चतन्य को स्थान देना निरर्थक है ।^१ केवल इस तथ्य के कारण कि स्याम और समवाय दोनों का कोई उपयोग नहीं हो सकता यह अनिवायत लक्षित नहीं होता कि सब प्रत्यक्ष चानात्मक आकार मिथ्या हैं, क्योंकि यदि एक वास्तविक अनुभव होता है तो स्वभावतः उस परिस्थिति की व्याख्या करने के लिये सम्बन्धों की कल्पना करनी पडती है ।^२ पुन यदि तक के लिए यह मान लिया जाय कि चान और उसके विषय के सम्बन्धों की भाष्यता की सत्यता को सिद्ध करने का कोई तरीका उपलब्ध नहीं है, फिर भी उससे स्वयं विषयों का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं होगा, अधिक से अधिक उसका द्वारा चान और उसके विषयों के मध्य स्थित सम्बन्धों की सत्यता का निषेध हो जायगा । पुन यदि शकरवादी का शुद्ध चतन्य का वृत्ति' के साथ सम्बन्ध स्वीकार करने में कोई कठिनाई नहीं होती तो उसे विषयों के साथ उक्त सम्बन्धों का स्वीकार करने में कठिनाई क्या होती है ?^३ यदि जागतिक विषयों को अवर्णनीय माना जाय तो भी उनके अस्तित्व को उसी रूप में माना जा सकता है जिस रूप में ब्रह्मन् अवर्णनीय है । शकरवादी को एक वस्तुगत जगत के अस्तित्व का भी स्वीकार करना पडता है और जिस ढंग से उसका प्रत्यक्षीकरण

^१ 'यायामृत, पृ० १६१ ।

^२ वही पृ० १६३ (प्रमित वस्त्वनुसारेण हि प्रक्रिया कल्पया न तु स्व कल्पित प्रक्रिया नुरोधेन प्रमित त्याग) ।

^३ यादृग विषयत्व वृत्ति प्रति चिदात्मन

तादृग विषयत्व मे दृश्यस्वापि दृग प्रति ।

—वही, पृ० २०५ अ ।

होता है उसकी व्याख्या करनी पड़ती है। इस मत का वस्तुवादिया के मत से केवल यही अंतर है कि जहाँ गणकवादी वस्तुवादी को अतन्त्र मिथ्या मानता है वहाँ वस्तुवादी उनको सत्य मानता है, जिन कारणों से गणकवादी उनकी सत्ता का निरी प्रातिभासिक सत्ता से उत्कृष्ट स्तर की सत्ता मानते हैं उन्ही कारणों से वस्तुवादी उनका चरम सत्य मानते हैं।^१ एक अर्थ में ब्रह्मन् भी उतने ही अवगुणीय है जितने कि जागतिक विषय।^२ जहाँ तक वस्तुएं जात होती हैं और जहाँ तक उनके कुछ सामान्य लक्षण हैं उनका वर्णन किया जा सकता है यद्यपि अपने विलक्षण स्वरूप में उनमें स प्रत्येक में ऐसी विशेषताएँ हैं कि उनकी उचित परिमाणाएँ एवं निरूपण नहीं किया जा सकता। प्रत्येक पुरुष का मुख हमारी ज्ञानेन्द्रिया के अबाधित साक्ष्य के द्वारा स्पष्ट ज्ञात किया जा सकता है किन्तु फिर भी उसके विनिष्ट एवं अदृश्य लक्षणों का वर्णन नहीं किया जा सकता।^३ इसलिए शुद्ध सत् चित्त एवं अज्ञान-द के तादात्म्य के रूप में ब्रह्मन् के विशिष्ट स्वरूप का वर्णन करना कठिन है फिर भी उसकी सत्ता को अस्वीकार नहीं किया जाता। ऐसी ही दशा जागतिक विषयों की है और यद्यपि वे अपने विनिष्ट स्वरूप में अवगुणीय हैं तथापि उनकी सत्ता का निषेध नहीं किया जा सकता।^४

मधुसूदन व्यासतीर्थ द्वारा उठाई गई कई आपत्तियों की प्रायः उपेक्षा कर देते हैं, इनमें से एक यह है सम्बन्ध का साक्षात् ग्रहण किया जाता है तथा यह साचन में कोई विषयमत्ता नहीं है कि यद्यपि सम्बन्ध अव्यवहित होते हैं तथापि उनको ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा साक्षात् ग्रहण किया जा सकता है। मधुसूदन की युक्ति है कि यदि सम्बन्धों को अतन्त्र स्थित कहा जाय तो उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती अतएव वे मिथ्या माने जाने चाहिए। व्यासतीर्थ अब प्रत्यक्षीकरण के शंकरवादी निरूपण का उल्लेख करते

^१ तव स आकार सद्विलक्षण मम तु सन्निति
अनिरूप्यमानोऽपि स तव यत्न मानेन
अप्रातिभासिक तेनैव मम तात्त्विकोऽस्तु ।

—वही पृ० २०५ ।

^२ कीदृक् तत् प्रत्यगिति चैतादृशी दृगिति द्वय
यत्र न प्रसरत्येतत् प्रत्यगित्यवधारय
इति ब्रह्मण्यपि दुर्निरूपत्वस्य उक्तं त्वाच्च ।

—वही पृ० २०६ अ ।

^३ तस्मात्प्रमितस्य इत्यमिति निवक्तुमुत्पत्त्येव प्रतिपुरुष मुख स्पष्टाबाधित दृष्टिदृष्टम्
विलक्षण सर्वान् विशेषस्य वा सत्त्वऽप्यदमृतत्वादेव युक्तम् ।

—वही पृ० २०६ ।

^४ तस्मात् निवचनायाग्नस्यापि विश्वस्य इभु क्षीरादि माधुयवद् ब्रह्मवच्च प्रामाणिक-
त्वादेव सत्त्व सिद्धे ।

—वही पृ० २०६ ।

हैं और कहते हैं कि उनके मत में विषय उपस्थित होते हैं तथा 'अतःकरण' उनके अकारण में परिवर्तित होकर उनका आवरण हटाता है वे यह भी कहते हैं कि यदि ऐसा है तो प्रत्यक्षीकरण के विषय मानसिक नहीं माने जा सकते। यदि विषय केवल मानसिक होते तो उनका प्रत्यक्ष करने के लिए चानेन्द्रिया का अनुप्रयोग अनावश्यक होता, स्वप्ना में मानसिक विषयों का 'प्रत्यक्षीकरण' किया जाता है लेकिन दृश्यद्रव्य का प्रयोग नहीं किया जाता। जगत का साधारण व्यावहारिक अनुभव और स्वप्ना का अनुभव में यही अंतर है कि पूर्वोक्त अवधि में अधिब होते हैं अतएव यदि स्वप्नानुभव में मानसिक विषयों का दृश्यद्रव्य के प्रयोग के बिना प्रत्यक्षीकरण किया जा सकता है तो कोई कारण नहीं है कि जागृतिक विषयों का भी उसी ढंग में प्रत्यक्षीकरण नहीं किया जा सकता। इसका अतिरिक्त 'परोक्ष ज्ञान' की दृष्टि में 'अतःवादी स्वयं यह मानते हैं कि चानेन्द्रिया के साहाय्य में 'अतःकरण' की ऐसी प्रत्यक्ष क्रिया के बिना, जिसमें विषयों के साथ वास्तविक सम्पर्क स्थापित हो विषय प्रकाशित हो जाते हैं। कोई कारण नहीं है कि साधारण प्रत्यक्षीकरण में ऐसा न हो। इन दो उदाहरणों में अतःकरण के रूपांतरणों के भेद के आधार पर प्रत्यक्ष (अपरोक्ष) एवं अप्रत्यक्ष (परोक्ष) ज्ञान की समुचित व्याख्या की जा सकती है और इसके लिये यह मानने की आवश्यकता नहीं है कि एक उदाहरण में अतःकरण बाहर गमन करता है तथा दूसरे में अतःकरण ही स्थित रहता है। यह नहीं माना जा सकता कि अतःकरण में एक अपरोक्ष अतः प्राप्त लक्षण होता है क्योंकि अतःकरण स्वयं स्वरूपतः अतः प्रज्ञात्मक एवं स्वयं प्रकाशक न होने के कारण उसके रूपांतरण भी अतः प्रज्ञात्मक अथवा स्व प्रकाशक नहीं हो सकते। केवल इस तथ्य से 'अतःकरण' स्वयं प्रकाशक नहीं हो सकता कि वह अग्नि तत्व से निर्मित है क्योंकि उस दशा में अग्नि तत्व द्वारा निर्मित अनेक विषय स्वयं प्रकाशक हो जायेंगे। पुनः यह मानना गलत है कि चेतना की अभिव्यक्ति स्वरूपतः अकर्मक होती है क्योंकि यद्यपि हम किसी विषय की अभिव्यक्ति का अकर्मक शब्दों में बयान कर सकते हैं तथापि हम ज्ञान करने की क्रिया का अकर्मक शब्दों में बयान करते हैं। यदि यह स्वीकार न किया जाय कि किसी क्रिया का अकर्मक अथवा अकर्मक स्वरूप प्रायः केवल एक आत्मिक रूप होता है तो एक शक्तिवादी के लिये 'अतःकरण' के रूपांतरण (जो अकर्मक होता है) को विषय के ज्ञान करने के समतुल्य बताना कठिन हो जायगा। इसके अतिरिक्त यदि यह माना जाय कि वृत्ति से बाह्य शुद्ध चतय ही केवल अभिव्यक्त होता है तो अतीत, जिसे शुद्ध चतय अभिव्यक्त नहीं कर पाता हमारे प्रति स्वयं को अभिव्यक्त नहीं कर सकता था इसलिए ज्ञान और उसके विषय के सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिए एक मध्यस्थ साधन की कल्पना करना अवश्य अनिवार्य होगा। यदि यह मान भी लिया जाय कि 'अतःकरण' शरीर से बाहर गमन करता है फिर भी विषय का अभिव्यक्त करने वाला शुद्ध चतय के स्वरूप का 'अतःकरण' की वृत्ति में प्रतिबिम्बित चतय के रूप में

(जसा मारसीतीय का कथन है) अथवा उस गुद्ध चैतय के रूप में जा 'अत करण-वृत्ति' में प्रतिबिम्बित चतय द्वारा अभिव्यक्त किए गए विषया के आभास का अधिष्ठान है (वृत्ति प्रतिबिम्ब चतयामिव्यक्त विषयाधिष्ठान चतयम्), जैसा सुरेद्वर मानते हैं कल्पित करना कठिन है। प्रश्न यह है कि क्या 'अत करण' में प्रतिबिम्बित चैतय विषय का अभिव्यक्त करता है अथवा विषया में अध स्थित अधिष्ठान चैतय विषया को अभिव्यक्त करता है। दोनों में से कोई भी मत माय नहीं है। प्रथम मत सम्भव नहीं है, क्योंकि अत करणवृत्ति में प्रतिबिम्बित चतय मिथ्या होने के कारण यह सम्भव नहीं है कि जगत के विषय एसी मिथ्या सत्ता पर आरापित हों। द्वितीय मत भी असम्भव है, क्योंकि यह माना जाय कि 'अत करण वृत्ति' में प्रतिबिम्बित चतय विषय का आवरण दूर करता है, तो यह भी माना जा सकता है कि वह उसको अभिव्यक्त करता है।

पुन यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि 'वृत्ति स्थूल भौतिक विषया के आकार का ग्रहण करती है' क्योंकि फिर वह उतनी ही स्थूल और जड़ हो जाएगी जितने भौतिक पदार्थ हैं। इसके अतिरिक्त यह मानना पड़ता है कि एक विषय के अस्तित्व के साथ ही अन्य वस्तुओं के अभाव का भी अस्तित्व है, और यदि यह माना जाय कि अत करण एक विषय के आकार को ग्रहण करता है तो उसे अभावमक आकारों का भी ग्रहण करना चाहिये किंतु यह कल्पना करना कठिन है कि 'अत करण' किस एक ही काल में भावात्मक एवं अभावात्मक आकारों को ग्रहण कर सकता है। पुन चरम ज्ञान की दृष्टि में इसी भावता का अनुसरण करते हुए यह मानना पड़ता है कि अत करण वृत्ति ब्रह्मन् के आकार का ग्रहण करती है किंतु ब्रह्मन् का कोई आकार नहीं होता अत यह मानना पड़ेगा कि अत करण वृत्ति यहाँ आकार रहित एवं आकार सहित दोनों हाती है—जो अयुक्त है।

इसके अतिरिक्त यह मानना अवश्य है कि 'जीव चतय' में अध स्थित चतय ही विषय का अभिव्यक्त करता है क्योंकि इस भावता पर शंकरवादी सिद्धांत खण्डित हो जाता है कि विषय गुद्ध चैतय पर अथवा विषयो में अध स्थित चैतय पर मिथ्या अध्यापण है क्योंकि इस दृष्टि में प्रत्यक्ष करने वाला चतय 'जीव' में अध स्थित चैतय होने के कारण या तो गुद्ध चैतय से भिन्न होगा अथवा विषया में अध स्थित चैतय से भिन्न होगा जो मिथ्या सृष्टियाँ का आधार माना जाता है। इसके अतिरिक्त, स्वयं जीव सृष्टि का आधार नहीं माना जा सकता क्योंकि वह स्वयं एक मिथ्या सृष्टि है। इसी कारण से तह भी नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्म चैतय ही विषय का अभिव्यक्त करता है। अत ब्रह्मन् स्वयं विषया में अध स्थित होने से एक मिथ्या सृष्टि होने के कारण विषया को अभिव्यक्त करता हुआ नहीं माना जा सकता। विषया में अध स्थित गुद्ध चतय स्वयं अज्ञान से आवृत्त होने के

कारण स्वयं का अभिव्यक्त करने योग्य नहीं होना चाहिए, और इस प्रकार विषय का समस्त ज्ञान असम्भव हो जायगा। यदि यह युक्ति दी जाय कि यद्यपि शुद्ध चेतन्य आवृत्त होता है तथापि विषयावृत्तियों से सीमित चैतन्य अतःकरण' की 'वृत्ति' से अभिव्यक्त हो सकता है, तो यह सही नहीं है क्योंकि यह नहीं माना जा सकता कि विषयावृत्तियाँ से सीमित चैतन्य ही उन विषयावृत्तियों का आधार है, क्योंकि इसका यह अर्थ होगा कि विषयावृत्तियाँ अपनी ही आधार हैं जो आत्माश्रय दाप होगा, और शंकरवादियों का यह मौलिक तर्क खण्डित हो जाता है कि विषय मिथ्या ढग से शुद्ध चेतन्य पर आरापित है। इसके अतिरिक्त यदि ज्ञान की प्रक्रिया इस प्रकार की मानी जाय कि विषयावृत्तियाँ से सीमित शुद्ध चैतन्य को 'अतःकरण वृत्ति' अभिव्यक्त करती है, तो चरम ज्ञान (ब्रह्म ज्ञान) की अवस्था जिसमें वृत्तिक लक्षण अनुपस्थित होते हैं अव्याख्य हो जायगी। पुनः, शंकरवादी यह मानते हैं कि सुषुप्ति में अतःकरण का विलय हो जाना है, और यदि ऐसा ही होता तो, जीव जो कि एक विषय 'अतःकरण' द्वारा सीमित चैतन्य होता है प्रत्येक सुषुप्ति के पश्चात् पुनर्नवीन हो जायगा और इस प्रकार एक जीव के कम कर्मों का उपमाग नवीन 'जीव' के द्वारा नहीं किया जाना चाहिए। यह मत भी अमान्य है कि शुद्ध चेतन्य एक वृत्ति में स प्रतिबिम्बित होता है क्योंकि प्रतिबिम्ब केवल दा दृश्य विषयों के मध्य ही हो सकता है। यह मत भी अमान्य है कि चेतन्य एक विशेष अवस्था में रूपांतरित हो जाता है क्योंकि मान्यता के अनुसार चेतन्य अपरिवर्तनशील है। चेतन्य किसी अथ वस्तु पर सवथा 'अनाश्रित' होने के कारण (अनाश्रितत्वात्) चेतन्य के उपाधीयन की व्याख्या करने के लिए सामान्य एक विषय के सम्बन्ध का सादृश्य भी अमान्य है। इसके अतिरिक्त यदि जीव में अथ स्थित चैतन्य का विषय का अभिव्यक्त करने वाला माना जाय तो चूँकि ऐसा चेतन्य एक अनावृत रूप में नित्य विद्यमान होता है इसलिए यह कहना भी कोई अर्थ नहीं है कि उमकी स्वज्ञान अभिव्यक्ति का उत्पन्न करने के लिए वृत्ति की प्रक्रिया आवश्यक है। शुद्ध चैतन्य का घट द्वारा सीमित आकाश की भाँति वृत्ति से परिमोमित भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि शुद्ध चेतन्य सब-व्यापी है अतएव उसे वृत्ति का भी व्याप्त करना चाहिए और इसलिए वह उससे अतःगत नहीं माना जा सकता। शुद्ध चेतन्य की रग का अभिव्यक्त करने वाली प्रकाश विरण से भी तुलना नहीं की जा सकती क्योंकि प्रकाश विरण ऐसा कवन उपसाधना की सहायता से ही करती है जबकि शुद्ध चैतन्य स्वयं ही वस्तुधा का अभिव्यक्त करता है। पुनः, यदि वस्तुएं अनावृत चैतन्य के द्वारा स्वतः अभिव्यक्त हो जाती हैं (अनावृत चिन् यदि विषय प्रकाशिका) तो चूँकि ऐसा चेतन्य न केवल वस्तुधा की आवृत्तियों एवं रग से बल्कि मार आदि अर्थ ज्ञान से भी सम्भव हो जाता है इसलिए रग इत्यादि गुणों के साथ इनकी भी अभिव्यक्ति होनी चाहिए। इससे अतिरिक्त, चैतन्य का विषय में सम्बन्ध निम्न सयोग के रूप का नहीं हो सकता किन्तु वह चेतन्य पर

मिथ्या आरोपण के रूप का हाना चाहिए, ऐसा हाने के कारण, चैतन्य का विषय से सबंध पहले ही से होता है, क्योंकि जगत् में सकल वस्तुएँ चैतन्य पर आरोपित होती हैं। अतः एक मध्यस्थ के रूप में 'वृत्ति' की मायता अनावश्यक है।^१ पुनः यदि ब्रह्म-चैतन्य को वस्तुओं की अभिव्यक्ति के लिए एक 'वृत्ति' की सहायता की आवश्यकता होती है, तो उसे कोई अधिकार नहीं है कि वह स्वयं में सबज्ञ कहलाए। यदि यह सुभाव दिया जाय कि ब्रह्मन् सबका उपादान कारण होने से अत्र उपाधिया की सहायता के बिना एतद् जगत् का प्रकाशित करने की क्षमता रखता है जिसका उससे तादात्म्य है, तो इसका यह उत्तर होगा कि यदि ब्रह्मन् को विषयाकृतियाँ की परिसीमा में स्वयं का रूपांतरण करत हुए माना जाय तो परिसीमित ब्रह्मन् के ऐसे रूपांतरण से शकरोवादिया की इस स्वीकृत मायता की 'यायोचितता' स्थापित नहीं होती कि सब विषय शुद्ध चैतन्य पर मिथ्या ढग से आरोपित है।^२ यह कहना भी सम्भव नहीं है कि किसी भी विषयाकृतितः उपाधिरहित शुद्ध चैतन्य की अधिष्ठान कारण है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह सबज्ञ नहीं कहा जा सकता था, क्योंकि सबज्ञता का अर्थ केवल विषयाकृतियाँ के सम्बन्ध में ही किया जा सकता है।^३

यह मायता गन्त है कि आवरण का हटाने के लिए 'वृत्ति' की धारणा आवश्यक है क्योंकि एसा आवरण या तो शुद्ध चैतन्य से सलग्न होना चाहिए या परिमोचन चैतन्य से। पूर्वोक्त असम्भव है, क्योंकि सकल आभासा का आधार शुद्ध चैतन्य समस्त अज्ञान एवं उसके रूपा का साक्षान् द्रष्टा होता है अतएव स्वयं प्रकाश होने के कारण उससे कोई आवरण सलग्न नहीं हो सकता। दूसरा विकल्प भी असम्भव है क्योंकि शुद्ध चैतन्य की सहायता के बिना स्वयं 'अज्ञान' भी आधरहित होगा और 'अज्ञान' के बिना कोई परिसीमित चैतन्य एवं कोई 'अज्ञान' का आवरण नहीं होगा। पुनः यदि तर्क के लिए यह मान भी लिया जाय कि विषय पर 'अज्ञान' एक आवरण होता है तो एक वृत्ति के द्वारा उसके हटने की सकल्पना असम्भव है,

^१ चित्तो विषयापरागस्तावत्सयोगादि रूपो नास्त्येव ।

तस्य दृश्यत्वात् प्रयोजकत्वात् किन्तु तत्राध्यस्तत्त्वं रूपैवेति वाच्यम् ।

स च वक्ष्यपक्षया पूर्वमध्यस्तीति किं चित्ता विषयोपरागाधया वक्ष्या ।

—'यायामृत' पर श्री निवाम का 'यायामृत' प्रकाश पृ० २२६ ।

^२ विशिष्ट निष्ठेन परिणामित्वरूपेण सर्वोपादानत्वेन विशिष्ट ब्रह्मणः सबन्त्वे तस्य कल्पितत्वेनाधिष्ठानत्वायामन तत्र जगदध्यासासम्भवाताध्यासिक-सम्बन्धेन प्रकाशत इति भवदभिमतनियममग प्रसंग ।

—वही पृ० २२७ (अ)

^३ नापि शुद्ध निष्ठमधिष्ठानत्वं सावजयादेर्विशिष्ट निष्ठत्वात् ।

—वही पृ० २२६ (घ)

क्याकि यदि 'अज्ञान' विषय दृष्टा में होता है तो यदि वह एक व्यक्ति के लिये नष्ट होता है तो अज्ञान के लिये वैसा ही बना रहता है यदि वह विषय में है, जसाकि माना गया है तो जब वह एक व्यक्ति की वृत्ति के द्वारा नष्ट होता है तो विषय अन्य व्यक्तियों के प्रति अभिव्यक्त होना चाहिए अतः जब एक व्यक्ति एक विषय को देखता है तो वह विषय अज्ञान व्यक्तियों का अज्ञान स्थानों में दृष्टिगोचर होना चाहिए। पुनः क्या 'अज्ञान' विवरण के लेखक के कथनानुसार एक माना जाय, अथवा 'इष्ट सिद्धि' के लेखक के कथनानुसार अनेक माना जाय ? पूर्वोक्त दृष्टान्त में जब एक सम्पूर्ण ज्ञान के द्वारा अज्ञान नष्ट हो जाता है तब तत्काल मोक्ष हो जाना चाहिए। यदि 'अज्ञान' नष्ट नहीं होता है तो शक्ति का रजताभास बाधित नहीं होना चाहिए था, तथा शक्ति का आवरण अभिव्यक्त नहीं हो सकता था। यह नहीं कहा जा सकता कि रजताभास के निषेध के द्वारा शक्ति के प्रत्यक्षीकरण की दृष्टान्त में अज्ञान का विलय मात्र होता है (जस लाठी के प्रहार से घट मृत्तिका में परिणत हो जाता है किन्तु नष्ट नहीं होता है), ता केवल ब्रह्म ज्ञान के द्वारा ही किया जा सकता है क्योंकि 'अज्ञान' ज्ञान से प्रत्यक्ष विरोध में होता है तथा अज्ञान का नाश किये बिना ज्ञान स्वयं को अभिव्यक्त नहीं कर सकता। यदि 'अज्ञान' शक्ति के ज्ञान द्वारा नष्ट नहीं होता, जा व्यक्त चैतन्य का शक्ति में कोई सम्बन्ध नहीं होता तथा उसकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती थी और बाध के बावजूद भी भ्रम बना रहता। न यह निर्दिष्ट किया जा सकता है कि अथवा अज्ञान कुछ भाग में नष्ट हो सकता है तथापि वह अज्ञान भाग में बना रह सकता है क्योंकि अज्ञान एवं चैतन्य दोनों निरवयव हैं। यह सुभाव भी नहीं दिया जा सकता कि जिस प्रकार कुछ हीरा के प्रभाव से अग्नि की दहन शक्ति को रोक दिया जाता है उसी प्रकार शक्ति के ज्ञान से अविद्या की आवरण शक्ति निरन्वित हो जाती है क्योंकि शक्ति के आवरण की अतःकरण वृत्ति दृश्येन्द्रिय व अज्ञान उपसाधना की प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न होने के कारण उस विगुण आत्मन् के सम्पर्क में नहीं हो सकती जो मन्त्र लक्षणों से रहित है अथवा वह आवरण शक्ति का नाश नहीं कर सकती। यदि वह सुभाव दिया जाय कि शक्ति के आवरण की वृत्ति शक्ति की आवृत्ति से परिसीमित गुण चैतन्य के साहचर्य में रहती है अतएव आवरण को हटा सकती है, तो अथ स्थित चैतन्य का अपरोक्ष ज्ञान होना चाहिए। 'अविद्या' जड विषयों पर आश्रित नहीं हो सकती क्योंकि वे स्वयं अविद्या की उत्पत्ति हैं। अतः अविद्या की आवरण शक्ति का जड विषयों के प्रति कोई उल्लेख नहीं हो सकता, क्योंकि आवरण केवल प्रकाशमय वस्तु को आवृत कर सकता है जड विषय प्रकाशमय न होने के कारण आवृत नहीं हो सकते। इसलिए यह कहने में कोई अथ नहीं है कि प्रत्यक्षीकरण में विषयों का आवरण हट जाता है। यदि पुनः, यह कहा जाय कि आवरण का उल्लेख जड लक्षण से रूपान्तरित विगुण आत्मन् के प्रति है और जड लक्षण के प्रति नहीं, ता शक्ति के ज्ञान से शक्ति में अथ स्थित आवरण हट सकता

है तथा इससे तत्काल मोक्ष हो जाना चाहिए। यदि यह सुभाव दिया जाय कि यह 'अज्ञान' जा कि मिथ्या रजत का अभिषेकान होता है केवल उस मूल 'अज्ञान' का रूपांतरण हाता है जा शुक्ति का उपादान होता है, ता इससे एव दूसरे से स्वतंत्र कई 'अज्ञाना' की मायता फलित होती है तथा ऐसा होने के कारण यह अनिवायत फलित नहीं होगा कि शुक्ति का ज्ञान रजत के मिथ्या आभास का नष्ट कर सकता है।

'इष्ट सिद्धि' के लेखन के मतानुसार यदि अनेक अज्ञाना के अस्तित्व को स्वीकार किया जाय ता प्रश्न यह है कि क्या एक वृत्ति की प्रक्रिया से केवल एक अज्ञान' हटता है अथवा सब अज्ञान। पूर्वोक्त मत के अनुसार भ्रम की दशा में भी शुक्ति कदापि अभिव्यक्त नहीं रह सकती थी क्योंकि मिथ्या रजत को अभिव्यक्त करने वाली 'वृत्ति' शुक्ति का भी अभिव्यक्त करेगी, द्वितीय मत के अनुसार ऐसे अनंत 'अज्ञान' हान के कारण कि जिन सबको हटाया नहीं जा सकता, शुक्ति कदापि अभिव्यक्त नहीं होगी। यह आलोचना पूर्वोक्त मत पर भी समान रूप से लागू होगी जिसके अनुसार केवल एक ही मूल 'अज्ञान' हाता है जिसकी कई अवस्थाएँ होती हैं। पुन यह समझना कठिन है कि कैसे काल में आरम्भ होने वाली शुक्ति का अनादि अविद्या से माहृचय हा सकता है। आगे यदि उत्तर में यह आग्रह किया जाय कि अनादि अविद्या अनादि शुद्ध चतय को परिसीमित करती है, और तत्पश्चात् जब विषय उत्पन्न हो जाते हैं तब उन विषयाकृतिया में परिसीमित शुद्ध चतय के आवरण के रूप में अज्ञान व्यक्त हाता है, ता उत्तर यह है कि यदि शुद्ध चतय से सम्बंधित आवरण बही है जा परिसीमित विषयाकृतिया में स्थित चतय से संबधित हाता है, ता उनमें से किसी भी विषय के ज्ञान से शुद्ध चतय का आवरण हट जायगा और तत्काल माक्ष फलित हा जायगा।

द्वैतवादी कौमुदी के लेखक रामाद्वय सुभाव देते हैं कि जस असख्य प्राग अभाव' हात हैं फिर भी जब कोई वस्तु उत्पन्न हाती है ता उनमें से केवल एक ही का नाश हाता है अथवा जस जब एक मीड पर एक वज्र गिरता है तब उनमें से एक ही मारा जाता है तथा अन्य लोग तितर बितर हा जात हैं वसे ही ज्ञान के उदय से केवल एक 'अज्ञान' ही नष्ट हा सकता है और अन्य बने रह सकते हैं। व्यासतीय उत्तर देते हैं कि यह सादृश्य मिथ्या है क्योंकि (उनके अनुसार) ज्ञान का प्रादुभाव एक आवरण नहीं हाता वरन् ज्ञान के कारण का अभाव मात्र होता है। इसके अतिरिक्त ज्ञान उक्त अभाव के नष्ट होने का कारण नहीं होता, किंतु एक स्वतंत्र सत्ता के रूप में क्रियावित हाता है जिससे एक ज्ञान अपने कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, जबकि उस वग के अन्य सगाना के प्राग अभाव बने रह सकते हैं। एक कारण की उपस्थिति काय को उत्पन्न करती है किंतु उसमें इस दास का समावेश नहीं हाता कि काय की उत्पत्ति के

लिये उस वग के सब कारणा के प्राग् भ्रमाव नष्ट हाने चाहिए। वदान्तिया के लिए चूकि 'वत्ति' एव 'अज्ञान' का भावरण हटाती है, अतः पान की प्रक्रिया को निलम्बित रखने के लिए अत्र 'अज्ञानावरण' विद्यमान रह सकते हैं। इस मत के अनुसार कि अघकार प्रकाश का अभाव है, अघकार विषय का एक भावरण नहीं होता वल्कि प्रकाश की अवस्थाया का अभाव होता है और न प्रकाश अपनी प्रक्रिया में अघकार को नष्ट करता हुआ माना गया है किन्तु प्रत्यक्ष रूप से प्रकाश को उत्पन्न करता हुआ माना गया है। अघकार को प्रकाश विषय का अभाव भी नहीं माना जाना चाहिए, वल्कि सामान्य प्रकाश का अभाव माना जाना चाहिए। इसलिए यदि एक प्रकाश भी हा तो कोई अघकार शेष नहीं रहता। 'अज्ञान' में भी अतवस्तु के रूप में कोई जड आकार नहीं होते, अतः मनुष्या की मीढ के तितर बितर होने वा सादृश्य उन पर लागू नहीं होता।

व्यासतीथ की उपरोक्त आलोचना का उत्तर देते हुए मधुसूदन कहते हैं कि उनका यह तर्क कि जा कल्पित' अथवा मानसिक है उसकी 'प्रतीति के अतिरिक्त कोई सत्ता नहीं है (प्रतीति मात्र शरीरत्व) गत है क्योंकि विवादगत उदाहरण में जबकि तब यह बताता है कि प्रत्यक्ष वत्ति एव प्रत्यक्ष विषय का सम्बन्ध ऐसा निरर्थक है कि प्रत्यक्ष वस्तुएं भ्रम्या के अतिरिक्त अत्र पुष्ट नहीं हो सकती तब प्रत्यक्षीकरण यह बताता है कि प्रत्यक्ष वस्तुएं तब भी बनी रहती हैं जब उनका प्रत्यक्ष नहीं किया जाता। प्रत्यक्ष वस्तुओं की निरंतरता अनुभव द्वारा सुप्रमाणित है और रजत के भ्रामक प्रत्यक्ष के सदृश कल्पित नहीं मानी जा सकती।

फिर भी यह आपत्ति की जा सकती है कि जैसे परोक्ष ज्ञान में 'वत्ति' को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती वस अपरोक्ष प्रत्यक्ष में भी वत्ति के बिना विषय की अभिव्यक्ति ही सकती है। इसका उत्तर यह है कि परोक्ष ज्ञान में भी एक परोक्ष 'वत्ति' स्वीकार की जाती है, क्योंकि उसमें भी एक परोक्ष 'वत्ति' के माध्यम से अभिव्यक्त चैतन्य के द्वारा प्रकाश होता है।^१ यह तर्क करना गलत है कि चूकि दोनों उदाहरणों में अभिव्यक्ति का 'सारतत्व शुद्ध चैतन्य होता है इसलिए हमारे सिद्धांत के अनुसार परोक्ष ज्ञान अपरोक्ष ज्ञान की भाँति ही आचरण करेगा, क्योंकि अपरोक्ष प्रत्यक्ष की स्थिति में वत्ति' के माध्यम से चैतन्य एव विषय में एक साक्षात् तादात्म्य स्थापित हा जाता है अतएव उस विशिष्ट तात्कालिक सम्बन्ध में विषय पान के विषय के रूप में आचरण करता है। पान की परोक्षता अथवा अपरोक्षता विषय के विशिष्ट स्वरूप पर निर्भर करती है न कि दोनों उदाहरणों में वत्ति के

^१ परोक्षस्थलेऽपि परोक्ष वस्तुपरक्त चैतन्यस्य इव प्रकाशकत्वात्।

विशिष्ट रूपांतरणा पर, और न दानो ज्ञान के दो विभिन्न बग माने जा सकते हैं, क्योंकि इस भायता पर 'यह वही मनुष्य है जिसे मैं जानता था' नामक सज्ञान अथवा अभिज्ञान में जहा परोक्ष एव अपरोक्ष ज्ञान का मिश्रण प्रतीत होता है, एक ही ज्ञान में दो विभिन्न बगों के सज्ञान की सयुक्त प्रक्रिया का समावेश होगा जो स्पष्टतः अयुक्त है।

यह ध्यान में रखना चाहिए कि 'वत्ति' स्वयं में एक ऐसी प्रक्रिया मान है जिससे चेतन अभिव्यक्ति निर्मित नहीं हो सकती 'वत्ति' शुद्ध चैतन्य के साहचर्य के द्वारा अभिव्यक्ति का प्रेरित कर सकती है न कि केवल अपने द्वारा। यह मानना गलत है कि एक सक्रमक प्रक्रिया (जसे कोई कहता है कि 'मैं घट का जानता हूँ') और एक अक्रमक प्रक्रिया (जसे कोई कहता है 'घट चैतन्य में प्रकट हुआ है') में कोई भेद नहीं होता, क्योंकि अपरोक्ष एव पराक्ष विधि का समावेश होने के नाते उक्त भेद अनुभव द्वारा मनी प्रकार प्रमाणित होता है। किन्तु एक ही 'वत्ति' का एक ही समय में सक्रमक और अक्रमक दोनों नहीं माना जा सकता, यद्यपि भिन्न एव अभिन्न परिस्थितियाँ में एक प्रक्रिया सक्रमक और अक्रमक दोनों हो सकती है। अनुभव के 'ऐस उदाहरणों की व्याख्या जैसे अतीत अभिव्यक्त होता है,' इस भायता पर की जानी चाहिए कि शुद्ध चैतन्य अतीत के रूप में 'वत्ति' के एक विधेय रूपांतरण के माध्यम से अभिव्यक्त होना है।

पुन, प्रतिपक्षियों द्वारा यह तर्क किया जाता है कि 'शुद्ध चैतन्य विषय को अभिव्यक्त करता है, और फिर भी यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है कि 'अत-करण' शरीर के बाहर गमन करता है एव विषय के सम्पर्क में आता है। अपरोक्ष एव पराक्ष ज्ञान के अंतर की समुचित व्याख्या विभिन्न प्रकार की पराक्ष अथवा अपराक्ष प्रक्रियाओं की भायता के आधार पर की जा सकती है, जिनके माध्यम से प्रत्येक दशा में चैतन्य अभिव्यक्त होता है।' क्योंकि जिस प्रकार पराक्ष ज्ञान में अत-करण वत्ति का विषय से कोई वास्तविक सम्पर्क नहीं होता, किन्तु फिर भी ज्ञान का उत्पन्न करने वाले उपयुक्त कारणों की उपस्थिति के द्वारा ज्ञान सम्भव होता है उसी प्रकार विषय के अपरोक्ष ज्ञान की व्याख्या करने में वही ही व्याख्या प्रस्तुत की जा सकती है। इसका उत्तर यह है कि गणकवादी यह नहीं मानते कि 'अत-करण-वत्ति' का विषय का आकार ग्रहण करना चाहिए किन्तु वे निश्चय ही उक्त वत्ति को अपरिहाय मानते हैं। अपराक्ष ज्ञान में विषय एव 'वत्ति' में एक वास्तविक सम्पर्क स्थापित होना चाहिए। यदि वत्ति एक उदाहरण विधेय में उक्त प्रकार से

^१ पराक्ष बलक्षण्याय विषयस्याभिव्यक्तापरोक्ष चिदुपरागैव वक्तव्य ।

क्रियावित्त होती है तो इसका यह अर्थ नहीं होता कि चैतन्य को अनुकूलित करने में वह उसका अनिवाय व्यापार होता है। इस प्रकार प्रकाशन में प्रकाश किरण का व्यापार यह है कि वह अर्थकार का निवारण करती है, उसका विषय पर फलना तो एक स्याम मात्र है।^१ केवल इस तथ्य का कि 'वृत्ति एक विषय के सम्पर्क में आ सकती है, यह अर्थ नहीं होता कि वह तदाकार हो जाती है, इस प्रकार, यद्यपि 'अन्तःकरण वृत्ति ध्रुव तारे तक गमन कर सकती है, अथवा परमाणवीय रचना के विषयों के सम्पर्क में आ सकती है, तथापि उसका तात्पर्य यह नहीं होता कि चक्षु एव तार अथवा परमाणुओं के मध्य में स्थित सब विषयों का प्रत्यक्षीकरण होना चाहिए, ऐसे प्रत्यक्षीकरण उन सहायक कारणों के अभाव में निष्फल हो जाते हैं जिनके कारण 'वृत्ति' उनसे तदाकार हो सकती थी। स्पष्ट प्रत्यक्ष की दशा का 'अन्तःकरण वृत्ति' स्वर्णेंद्रिय के द्वारा विषय के सम्पर्क में आती है ऐसा कोई प्रतिबंध नहीं है कि 'अन्तःकरण केवल चक्षु के द्वारा ही गमन कर तथा अन्तःद्रव्य के द्वारा नहीं।'^२ यह तब कि इच्छा द्वय आदि अर्थ मानसिक व्यापारों की दशा में अन्तःकरण के बाह्य प्रवासन की कोई कल्पना नहीं की गई है अर्थ हीन है क्योंकि इन दशाओं में प्रत्यक्ष ज्ञान की दशा के समान आवरण का दूर नहीं किया जाता।

मधुसूदन का आग्रह है कि सबल वस्तुओं को अभिव्यक्त करने वाला आधार अथवा अधिष्ठान चैतन्य विषयों में मित्या आरोपण के द्वारा सम्बन्धित होता है। यह स्वयं प्रकाशक सत्ता वस्तुतः उससे सम्बन्धित सब विषयों का अभिव्यक्त कर सकती है, किंतु अपने स्वरूप में एक आवृत्त दीपक की भाँति अत्यन्त अवस्था में होती है तथा उसकी अभिव्यक्ति के लिये वृत्ति की प्रतिया अनिवाय मानी जाती है। परोक्ष ज्ञान की दशा में यह अत्यन्त चतन्य स्वयं का वृत्ति के आकार में अभिव्यक्त करता है और अपरोक्ष प्रत्यक्ष की दशा में 'वृत्ति के सम्पर्क से 'अज्ञान का आवरण दूर हो जाता है, क्योंकि विषयों तक पहुँचने के लिए वृत्ति का विस्तार होता है। अतः एक परोक्ष ज्ञान की दशा में एक मानसिक अवस्था का ज्ञान होता है न कि एक विषय का, जबकि अपरोक्ष प्रत्यक्ष में वृत्ति के साहचर्य से विषय की अभिव्यक्ति होती है। परोक्ष ज्ञान की दशा में 'अन्तःकरण के बाह्य गमन का कोई रास्ता नहीं होता।

^१ विषयेषु अभिव्यक्त चिदुपराग न तदाकारत्व मात्र तत्रम् ।

—अद्वैत सिद्धि, पृ० ४८२ ।

^२ न च स्पान्गन प्रत्यक्षे चक्षुरान्वित् नियत गालकद्वारा भावन अन्तःकरण निगत्य यागान् आवरणाभिभवानुपपत्तिरिति वाच्यम् । सर्वत्र तत्तन्निद्रियाधिष्ठानस्यैव द्वारत्व-सम्भवान् ।
—वही पृ० ४८२ ।

व्यासतीर्थ की इस आपत्ति का कि 'अतःकरण' का स्थूल भौतिक विषय से तदाकार बनने का विचार करना अयुक्त है मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि 'एक विषय से तदाकार बनने का अर्थ 'वृत्ति की उस अज्ञान' के आवरण को दूर करने की योग्यता मात्र है जो विषय के अस्तित्व की स्वीकृति के भाग में बाधक थी' इस प्रकार 'वृत्ति' का व्यापार केवल 'अज्ञान' के आवरण का हटाने में निहित होता है ।

यदि शुद्ध चैतन्य ज्ञान से आवृत्त है, तो कोई ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता । इस आपत्ति का मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि ज्ञान अपनी व्यापक संपूर्णता में बना रह सकता है तथापि वृत्ति के सादृश्य से उसका एक अंश निरावृत्त हो सकता है, और इस प्रकार विषय प्रकाशित हो सकता है ।

व्यासतीर्थ की इस आपत्ति का कि अंतिम मोक्ष प्रदायक ज्ञान में हम यह आशा करेंगे कि 'अतःकरण' को विषय के रूप में ब्रह्मन् का आकार ग्रहण करना चाहिए (जो निरर्थक है, क्योंकि ब्रह्मन् निराकार है) मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि ब्रह्मन् जो अंतिम अपरोक्ष ज्ञान का विषय होता है, पूर्णतः निरुपाधिक होने के कारण, किसी विशेष आकार के सादृश्य में प्रकाशित नहीं होता । सासारिक अनुभव में विषयों की अभिव्यक्ति सदा विशिष्ट उपाधि सहित होती है, जबकि उक्त अंतिम अभिव्यक्ति का विषय उपाधि रहित होने के कारण किसी भी आकार का अभाव उसके प्रति कोई आपत्ति नहीं हो सकता, उसका 'अज्ञान' पूर्ण निवृत्ति में फलित होता है और इस प्रकार मोक्ष का उत्पन्न करता है । पुनः यह आपत्ति अवैध है कि यदि सुषुप्ति-अवस्था में 'अतःकरण' का विलय हो जाता है तो पुनर्जागरण होने पर वह नवीन 'अतःकरण' हो जायगा और इस प्रकार पूर्वोक्त 'अतःकरण' से सम्बंधित कर्मों की नवीन 'अतःकरण' से अविच्छिन्नता नहीं रहेगी, क्योंकि सुषुप्ति में भी कारण 'अतःकरण' नेप रहता है तथा जिसका विलय होता है वह 'अतःकरण' का व्यक्त रूप होता है ।

पुनः यह आपत्ति अवैध है कि 'अतःकरण' में कोई प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता क्योंकि उसका न तो व्यक्त रूप होता है (उद्भूतारूपत्वात्) और न दृश्यता हाती है क्योंकि प्रतिबिम्ब के लिये जो अनिवाय अवस्था मानी जा सकती है वह दृश्यता अथवा रूप का होना नहीं है, वरन् पारदर्शित्व का होना है, और ऐसा पारदर्शित्व 'अतःकरण' अथवा उसकी 'वृत्ति' में है, यह स्वीकार किया जाता है । 'अज्ञान' भी जो तीन गुणों से निर्मित कहा गया है प्रतिबिम्ब के योग्य माना जाता है क्योंकि उसके तत्त्वा में सत्त्व का समावेश होता है ।

१ अस्तित्वादि तद्विषयक व्यवहार प्रतिबन्धक ज्ञान निवृत्तन योग्यत्वस्य तदाकारत्व-रूपत्वात् ।

यह आपत्ति अवध है कि जैसे एक प्रकाश विरण न केवल रंग को अभिव्यक्त करती है वरन् अय वस्तुआ का भी, वैसे शुद्ध चैतन्य को भी न केवल विषय के रूप का बल्कि भार जैसे उसके अय गुण का भी अभिव्यक्त करना चाहिए, क्याकि शुद्ध चैतन्य, किसी भी गुण अथवा लक्षण के सम्पन्न में नहीं होता, अतएव केवल उही लक्षण को अभिव्यक्त कर सकता है जो उसके समक्ष पारदर्शी वृत्ति के माध्यम से प्रस्तुत किये जाते हैं, इसीलिए यह रजत है भ्रम के उदाहरण में 'यह' के सचान में निहित वृत्ति मिथ्या रजत का अभिव्यक्त नहीं करती जिसकी अभिव्यक्ति के लिए 'अविद्या की एव पृथक 'वृत्ति' का स्वीकार करना पड़ता है। किन्तु अतःकरण वृत्ति शुद्ध चैतन्य के प्रतिबिम्ब को अपराक्ष रूप से प्राप्त कर सकती है, अतएव उसे उक्त प्रतिबिम्ब के लिए एक अय वृत्ति की अपेक्षा नहीं रहती तथा इस प्रकार अनवस्था दाप नहीं होता। 'वृत्ति का ध्यापार जीव' चैतन्य एव विषय में अध स्थित (अधिष्ठान) चैतन्य के तादात्म्य को अभिव्यक्त करना है जिसके बिना ज्ञाता और ज्ञान का 'यह भरे द्वारा नाश किया जाता है क रूप में सम्बन्ध अभिव्यक्त नहीं हो सकता था।'

यद्यपि ब्रह्मन् किसी भी वस्तु से पूरात अस्पश्य हाता है तथापि सकल वस्तुओं का उस पर मिथ्या आरापण होता है वह माया की सहायता के बिना उन सबका अभिव्यक्त कर सकता है इस प्रकार ब्रह्मन् की सकलता तक मगत है और यह आलोचना अवैध है कि शुद्ध ब्रह्मन् सबन नहीं हो सकता।

'अज्ञान के आवरण के उच्छेद होने के सम्बन्ध में यह निर्देश किया जा सकता है कि एक व्यक्ति के 'अज्ञान की आवरण शक्ति का नाश उसकी वृत्ति की प्रक्रिया से नष्ट हो जाती है, अतएव केवल वही प्रत्यक्ष कर सकता है तथा ऐसा कोई अय व्यक्ति नहीं, जिसके लिए आवरण शक्ति का नाश नहीं हो पाया है। आवरण शक्ति और अघकार में यह अंतर है कि आवरण शक्ति का विषय एव प्रत्यक्ष कर्ता दाना से सम्बन्ध हाता है जबकि अघकार केवल विषय से सम्बन्धित हाता है अतएव जब अघकार का नाश हाता है तब सभी देख सकते हैं किन्तु आवरण शक्ति की दशा में ऐसा नहीं होता। इससे इस आलोचना का खण्डन हो जाता है कि यदि एक ही 'अज्ञान है तो एक विषय के प्रत्यक्ष से तत्काल मोक्ष की प्राप्ति हो जानी चाहिए।

यह आलोचना अवध है कि भू कि ज्ञान से अनिवायत अज्ञान का नाश होना चाहिए अतः रजत के भ्रम का नाश नहीं हो सकता क्याकि ज्ञान अज्ञान का नाश केवल अतः में जाकर करता है अर्थात् केवल माय से पूर्व। गुक्ति का ज्ञान असीम

१ जीव चैतन्यस्याधिष्ठान चैतन्यस्य वाभेत्प्रभिव्यक्त्याथत्वाद् वत्त ।

अथवा मयेद विदितमिति सम्बन्धावभासा न स्यात् ।

चैतन्य का आवृत्त करने वाले मूल 'अज्ञान' की आवरण शक्ति को नष्ट नहीं कर सकता, किन्तु केवल सीमित चैतन्य का आवृत्त करने वाले सापेक्ष 'अज्ञान' को नष्ट कर सकता और इस प्रकार सीमित विषयाकृतियों में अध स्थित चैतन्य का आवरण करता है तथा मिथ्या रजत एव शुक्ति के ज्ञान के व्याघात को उत्पन्न करता है ।

यह आपत्ति सबथा निरर्थक है कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों का आवृत्त नहीं कर सकता क्योंकि वे प्रकाशमय नहीं होते, क्योंकि शंकरवादी सिद्धांत यह मानकर नहीं चलता कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों का आवृत्त करता है । उनका मत है कि आवरण गुद्ध चैतन्य से सम्बन्धित होता है जिस पर सब जड़ विषय मिथ्या ढग से आरोपित होते हैं । अधिष्ठान चैतन्य को आवृत्त करने वाला अज्ञान जड़ विषयों का भी आवृत्त करता है जिनका अस्तित्व उस पर आरोपित होने के कारण उसी पर निम्न होता है ।

यह आपत्ति सबथा निरर्थक है कि अज्ञान' जड़ पदार्थों का आवृत्त नहीं कर सकता क्योंकि वे प्रकाशमय नहीं होता एव शंकरवादी सिद्धांत यह मानकर नहीं चलता कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों का आवृत्त करता है । उनका मत है कि आवरण गुद्ध चैतन्य से सम्बन्धित होता है जिस पर सब जड़ विषय मिथ्या ढग से आरोपित होते हैं । अधिष्ठान चैतन्य का आवृत्त करने वाला अज्ञान' जड़ विषयों को भी आवृत्त करता है जिनका अस्तित्व उस पर आरोपित होने के कारण उसी पर निम्न करता है । जब वृत्ति के द्वारा अधिष्ठान चैतन्य अभिव्यक्त होता है तब उसका फल स्वयं गुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति नहीं होता, वरन् परिमोमित चैतन्य की केवल उस सामा तब अभिव्यक्ति होती है जहाँ तक वृत्ति से सम्पर्क म आये हुए उसके सीमित आकार का सम्बन्ध है । इस प्रकार यह आपत्ति अर्थहीन है कि या तो आवरण का निवारण अनावश्यक है अथवा किसी विशेष सज्ञान में अनिवायत माक्ष का समावेश होता है ।

पुन अज्ञान की अवस्थाओं को उससे एक रूप समझना चाहिये तथा जो ज्ञान अज्ञान से विरुद्ध होता है वह उन अवस्थाओं से भी विरुद्ध होता है अतः 'अज्ञान' की अवस्थाएँ मात्र के द्वारा भली प्रकार अपरोक्षत दूर की जा सकती हैं । यह आपत्ति अर्थहीन है कि 'अज्ञान' अनेक होते हैं और यदि एक अज्ञान दूर भी हो जाय तो ज्ञान की अभिव्यक्ति में बाधक अथ अज्ञान' शेष रहेंगे क्योंकि जब एक अज्ञान' दूर होता है तो उसका दूर होना ही अभिव्यक्ति को आवृत्त करने के लिये अथ 'अज्ञान' के विस्तार में बाधक बन जाता है अतएव जतक प्रथम अज्ञान निवृत्त रहता तबतक विषय की अभिव्यक्ति भी बनी रहती है ।

एक यह आपत्ति प्रस्तुत की जाती है कि चैतन्य स्वयं निरवयव होने के कारण उसकी कुछ विषयानुकृतियों के सम्बन्ध में ही आशिक अभिव्यक्ति नहीं हो सकती । यदि यह माना जाय कि ऐसी सापेक्ष अभिव्यक्ति विषयाकृतियों के उपाधिकरण के

तथ्य व सम्बन्ध में सम्भव है, ता निश्चित विषयाकृतियाँ व अस्तित्व से पूर्व कोई 'अज्ञान' नहीं हो सकता, अर्थात् अज्ञान निश्चित विषयाकृतियाँ से सहायसानी होने के कारण एक पूर्व अवस्था के रूप में अस्तित्व नहीं रख सकता। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि विषयाकृतियाँ शुद्ध चैतन्य पर आरोपित होने के कारण एक पश्चादुक्त उनका अधिष्ठान होने के कारण किसी भी विषयाकृति के सम्बन्ध में चैतन्य की अभिव्यक्ति अधिष्ठान चैतन्य पर आरोपित उक्त विषयाकृति की मिथ्या सृष्टि के सम्बन्ध में 'अज्ञान' के निवारण पर निमग्न करती है। अज्ञान स्वयं विषयाकृति को निर्मित नहीं करता, इसलिये 'अज्ञान का निवारण पृथक् एक स्वतंत्र सत्ताओं के रूप में विषयाकृतियाँ से सम्बन्ध नहीं रखता, किन्तु अधिष्ठान चैतन्य पर आरोपित उक्त विषयाकृतियाँ की सृष्टि से सम्बन्ध रखता है। इस प्रकार कोई आपत्ति नहीं हो सकती एक पूर्व अवस्था के रूप में 'अज्ञान' का अस्तित्व ऐसा है कि जब सहित विषयाकृतियाँ की सृष्टि होती है तब इनके ऊपर का आवरण उनका ज्ञान को उत्पन्न करने वाले 'वृत्ति सम्पत्ति' से दूर कर दिया जाता है। स्थिति यह है कि यद्यपि अधिष्ठान चैतन्य उस पर आरोपित विषयाकृतियाँ का अभिव्यक्त करता है, तथापि यह अभिव्यक्ति केवल उस प्रत्यक्ष कर्ता के लिये होती है जिसकी वृत्ति विषय के सम्पत्ति में आती है न कि अन्य व्यक्तियों के लिये। अभिव्यक्ति की गत यह है कि प्रत्यक्षकर्ता में अथ स्थित चैतन्य वृत्ति एक विषयाकृति का माना विषय पर आरोपित 'वृत्ति' के द्वारा तादात्म्य हो जाता है। एक विनाय प्रत्यक्षकर्ता के लिये किसी विषय की अभिव्यक्ति का त्रिपक्षीय अर्थ एक अनिवाय शत होने के कारण अधिष्ठान चैतन्य द्वारा प्रकाशित किया गया विषय अन्य प्रत्यक्षकर्ताओं के लिये अभिव्यक्त नहीं होता।

माया के रूप में जगत्

व्यासताथ ने इस शंकरवादी सिद्धांत का खण्डन करने का प्रयत्न किया कि जगत् एक मिथ्या आरोपण है। उनका तर्क है कि यदि जगत् एक मिथ्या सृष्टि है तो उसका एक ऐसा अधिष्ठान होना चाहिये जो सामान्यतः ज्ञात होना चाहिये, किन्तु फिर भी जहाँ तक उसके विनोप लक्षणों का सम्बन्ध है वह अज्ञात होना चाहिये। लेकिन ब्रह्मन् के कोई सामान्य लक्षण नहीं होते और चूँकि वह विशिष्ट विनोपताओं से रहित होता है अतः ऐसा कोई भी कथन अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि वह एक ऐसी सत्ता है जिसकी विशिष्ट विनोपताएँ अज्ञात होती हैं।^१ इसके प्रति मधुसूदन

^१ अधिष्ठानत्व सामान्यत्वे ज्ञात सत्यज्ञान विशेषवाक्य प्रयोजकत्वात्। ब्रह्मण सामान्य धर्मोपेतत्वादिना तावत् ज्ञातत्व न सम्भवति। निस्तामान्यत्वात्। अज्ञात विनोपवाक्य च न सम्भवति निविशेषत्वागीकारात्।

का उत्तर यह है कि भ्रम के अधिष्ठान के सामान्य लक्षण का ज्ञान अपरिहाय नहीं होता आवश्यक केवल इतना ही है कि विषय के विगिष्ट व्योरे के बिना उसका यथाथ स्वरूप ज्ञात होना चाहिये । ब्रह्मन् के उदाहरण में उसका स्वरूप स्वयं प्रकाश भ्रान्त है, किन्तु उस भ्रान्त के 'यूनाधिक विगिष्ट लक्षण तथा उसके गुण में परिवर्तन अज्ञात है । किन्तु एक भ्रम प्रत्युत्तर भी दिया जा सकता है क्योंकि मधुसूदन कहते हैं कि यदि हम ब्रह्मन् के कल्पित लक्षणा के अनादि स्वरूप का भ्रान्त लें तो 'अयो-याश्रय' दोष में फल बिना ब्रह्मन् के एक कल्पित सामान्य लक्षण एवं विगिष्ट लक्षणों की संकल्पना की जा सकती है । सत् एवं भ्रान्त के रूप में ब्रह्मन् के लक्षणों को सामान्य माना जा सकता है भ्रान्त की पूर्णता का विगिष्ट माना जा सकता है । अतः सकल वस्तुओं में पाया जाने वाला अस्तित्व अथवा सत् का लक्षण ब्रह्मन् का एक सामान्य लक्षण माना जा सकता है जिसका आधार पर भ्रान्त के पूर्णत्व के रूप में ब्रह्मन् का विगिष्ट लक्षण के अभाव में भ्रम की सृष्टि होती है । इस उत्तर की अपर्याप्तता स्पष्ट है क्योंकि आपत्ति इस आधार पर उठाई गई थी कि सब भ्रम अपने स्वरूप में मानसिक होते हैं और केवल उन विगिष्ट वस्तुओं की सम्भ्रान्ति के द्वारा उत्पन्न होते हैं जिनमें सामान्य एवं विगिष्ट दोनों लक्षण पाये जाते हैं जबकि निरपेक्ष ज्ञान के कारण ब्रह्मन् उन सब लक्षणों से रहित होता है जिनका आधार पर भ्रम सम्भव हो सके ।

इस प्रसंग में व्यासतीय भाग निर्देश करने हैं कि यदि यह सुभाव दिया जाय कि जब एक भ्रामक प्रत्यक्ष के विपरीत कोई ज्ञान नहीं होता तब भ्रम बना रह सकता है तथा अज्ञान स्वयं में जगत प्रपञ्च का भ्रम के विरोध में नहीं होता बल्कि 'वर्ति' के रूप में उसके आकार का विराध में होता है तो उत्तर है कि 'यू' कि अज्ञान की यह परिभाषा है—'वह जो चतय के विराध में हो—इसलिये अज्ञान का चतय के विरुद्ध न मानने वाले उपरोक्त मत का अनुसार हमारा 'अज्ञान का अज्ञान के रूप में कथन करना 'यथा सगत नहीं होगा क्योंकि यदि वह ज्ञान के विराध में नहीं है तो उसे अज्ञान कहलाने का कोई अधिकार नहीं है । इसके अतिरिक्त आत्मन् और अनात्मन् प्रत्यक्ष-वर्त्ता और प्रत्यक्ष विषय एक दूसरे से इतने भिन्न हैं कि उनमें सम्भ्रान्ति की कोई गुणायन नहीं होती । इस प्रकार वेदाती स्वयं यह कथन करते हैं कि उन सत्ताओं का पहचानने में सग्य की कोई सम्भावना नहीं हो सकती जिनमें अवकाशिक पृथक्ता हो अथवा जिनके सार तत्व सवथा भिन्न हो । यथा वक्ता एवं श्रोता की पृथक्ता का सरलता से पहचाना जा सकता है । इसके अतिरिक्त जबतक भ्रम का अधिष्ठान दृष्टि में अभिन्न न हो, तबतक भ्रम नहीं हो सकता, और शुद्ध चतय सदा स्व अभिप्रेत होने के कारण उसका स्वरूप कभी छिप नहीं सकता, अतएव यह कल्पना करना कठिन है कि भ्रम कैसे उत्पन्न हो सकता है । पुनः, आत्मन् या ब्रह्मन्-स्वरूप है जगत् प्रपञ्च के उन विषयों से कदापि सम्बन्धित नहीं होता जो हमारे लिए अनात्मन् के

रूप में सदा स्पष्ट होते हैं, और ऐसा होने के कारण उक्त विषयों को आत्मन् पर आरोपित कैसे माना जा सकता है, जैसा हम रजत के भ्रम के उदाहरण में मानते हैं, जो सदा 'इद' के रूप में अपने अधिष्ठान से सम्बन्धित होती है ? इस स्थिति की व्याख्यानता यह कहकर सिद्ध नहीं की जा सकती कि जगत प्रपञ्च के सब विषयों का सत् से साहचर्य होता है या ब्रह्मन् का स्वरूप होता है, क्योंकि इसका तात्पर्य यह नहीं होता कि ये विषय अपने अधिष्ठान के रूप में सत् पर आरोपित नहीं होते, क्योंकि इन उदाहरणों में रजत की भाँति सत् विषयों के गुणों के रूप में प्रतीत होना है किन्तु विषय सत् पर आरोपित मिथ्या गुणों के रूप में प्रतीत नहीं होते। यदि विषयों को सत् पर एक मिथ्या आरोपण माना जाय तो वे सत् पर आरोपित मिथ्या गुणों के रूप में ही भाँति होते। न यह कहा जा सकता है कि 'सत्' जागृति विषयों में अध्यास्यत एक स्वयं प्रकाश सत्ता है क्योंकि यदि ऐसा होता, तो इन जागृति विषयों का पुनः चतुर्थ के साथ अपने साहचर्य के द्वारा स्वयं का आरोपण रूप में अभिव्यक्त कर देना चाहिये या ऐसी स्थिति में वृत्ति को मानना सबका अनावश्यक होता। यह कहना भी गलत है कि किसी विषय की अभिव्यक्ति से यह उचित होता है कि वह विषय अभिव्यक्ति के तथ्य पर एक आरोपण है क्योंकि पदचार्दुत् उस विषय के सम्बन्ध में केवल गुणात्मक रूप में प्रतीत होता है।' कभी कभी यह सुभाव दिया जाता है कि व्याख्या के लिये यथाथ अधिष्ठान का ज्ञान आवश्यक नहीं होता क्योंकि भ्रम की व्याख्या के लिये उक्त अधिष्ठान का एक मिथ्या प्रत्यय भी सपेक्ष होता है, अतएव यदि प्रत्यक्षीकरण में यथाथ अधिष्ठान (ब्रह्मन्) स्पष्ट न भी हो तो यह भ्रम की सम्भावना के प्रति कोई वध प्राप्त नहीं है। किन्तु इस मत का उत्तर यह है कि फिर तो पूर्व भ्रम की अनन्त घटनाएँ वतमान भ्रम की व्याख्या करने में समय हागी तथा सब भ्रमों का आभास के आधार सत्य के रूप में ब्रह्म के अस्तित्व का स्वीकार करने में कोई अथ न होगा इस प्रकार हम बौद्धों के दूयवाद में प्रविष्ट हो जायेंगे।*

यदि जगत प्रपञ्च, जिसे मिथ्या माना जाता है, कारणता जय सामर्थ्य का प्रयोग कर सकता है और सत् की भाँति आचरण कर सकता है, जसा उन श्रुति पाठों से सुप्रमाणित होता है जो आत्मन् से आकाश की उत्पत्ति का बयन करते हैं तो वह स्पष्टतः साधारण भ्रमों से भिन्न है जिनमें ऐसी कारणता जय सामर्थ्य (अथ क्रियाकारित्व) नहीं होती। इससे अतिरिक्त, श्रुति रजत के सादृश्य का अनुसरण करते हुए—जा रजतकार की रजत के सम्बन्ध में मिथ्या मानी जाती है—हम यह आशा कर

* घट स्फुरति तस्य च स्फुरणानुभवत्वेन घटानुभवत्वायोगात् ।

—यायामृत, पृ० २३६ ।

* वही, पृ० २३७ अ ।

सकते हैं कि जगत प्रपञ्च केवल किसी अथ यथाथ जगत प्रपञ्च के सम्बन्ध में ही मिथ्या हो सकता है कि तु ऐसी बोर्डे यथाथ सत्ताएँ हमें ज्ञात नहीं हैं ।

पुनः, विवरण' में यह सुझाव दिया गया है कि यद्यपि ब्रह्मन् एव भ्रम में कोई वास्तविक सादृश्य नहीं है तथापि यह मानने में कोई कठिनाई नहीं है कि यथाथ सादृश्य के बिना भी किसी कल्पित सादृश्य के द्वारा ब्रह्मन् पर आश्रित जगत-भ्रम घटित होता है । किन्तु उनके उत्तर में यह निर्देश किया जा सकता है कि ऐसा कल्पित सादृश्य केवल 'अविद्या' के कारण ही माना जा सकता है किन्तु अविद्या 'स्वप्न' कल्पित होने के कारण किसी अथ भ्रम पर आश्रित होगी और ऐसा भ्रम किसी अथ सादृश्य की अपेक्षा रक्षेगा तथा इस प्रकार एक दुष्ट चक्र का निर्माण हो जायगा । यह सुझाव दिया जाता है कि भ्रम सादृश्य के बिना भी सम्भव होते हैं, जैसाकि लाल स्फटिक के उदाहरण में, किन्तु उत्तर में यह कहा जा सकता है कि, प्रथमतः 'लाल स्फटिक स्फटिक में लाल रंग के प्रतिबिम्ब का एक उदाहरण है अतएव भ्रम के कारण के रूप में वह सादृश्य की अपेक्षा नहीं रखता जबकि अथ सभी उदाहरणों में, जो उक्त स्वरूप के नहीं हैं, भ्रम के लिये स्वभावतः किसी प्रकार के सादृश्य की एक पूर्व अवस्था के रूप में अपेक्षा होगी द्वितीयतः, यहाँ भी यह स्वीकार किया जा सकता है कि लाल द्रव्य और स्फटिक द्रव्य के मध्य यह सादृश्य है कि वे दोनों एक ही द्रव्य से निर्मित हैं, तथा इस प्रकार का सादृश्य ब्रह्मन् और जगत के मध्य माय नहीं है । पुनः, यह मुनिदित है कि किसी बाह्य दाप की प्रक्रिया के बिना कोई असत्य ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता क्योंकि अथया सकल ज्ञान स्वरूपतः असत्य ही सकता है । इसी प्रकार ऐसे प्रत्यक्ष कर्त्ता के बिना कोई भ्रम नहीं हो सकता जो असत्य ज्ञान एव उसका बाध करने वाले मत्स्य ज्ञान दाप के सम्पादन की क्षमता रखता हो और इसके लिये शरीर एव इन्द्रियों की उपस्थिति अपरिहार्य है । प्रथम की अवस्था में, यद्यपि अज्ञान' हो सकता है तथापि शरीर न होने के कारण न तो भ्रम हो सकता है और न सत्य ज्ञान ।

यह सुझाव नहीं दिया जा सकता कि जने गुक्ति रजत के साधारण भ्रमों में सापेक्ष अस्तित्वमय साधारण निरीक्षण के दोषों को स्वीकार करना पड़ता है, वैसे जगत भ्रम की व्याख्या भी ऐसे सापेक्ष दापों की मायता पर करनी पड़ेगी । ऐसे सुझाव का उत्तर यह है कि जबतक जगत भ्रम के स्तर का निर्धारित नहीं किया जाता तबतक 'यावहारिक अस्तित्व रखने वाले जगत प्रपञ्च को उत्पन्न करने वाले दोषों के स्तर का कोई अर्थ नहीं हो सकता । द्वैतवादिया की यह मानकर प्रत्यालोचना नहीं की जा सकती कि उनके पक्ष में भी दोषों, शरीर एव इन्द्रियों की यथाथता की स्वीकृति तभी की जा सकती है जबकि जगत का अमिथ्यात्व जात हो तथा पश्चादुक्त का ज्ञान पूर्वोक्त के ज्ञान पर निर्भर करता है क्योंकि जगत की सत्यता का ज्ञान अनुभव से

अपरोक्ष रूप में प्राप्त किया जाना चाहिए, न कि इस प्रकार कि तार्किक वाक्यन के द्वारा। यह भी निर्देश किया जा सकता है कि यदि शुक्तिरजत के सादृश्य का अनुसरण किया जाय, तो चूँकि वहाँ दाया का वही स्तर होता है जो भ्रम के अधिष्ठान अर्थात् शुक्ति के 'इ' का, इसलिये जगत भ्रम में भी दोष का वही स्तर हाना चाहिए जो अधिष्ठान का है।

पुन, यदि दाया का परम सत्य न मान कर केवल मिथ्या माना जाय, तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि जगत में यथाय दोष नहीं हैं, जिसका तात्पर्य यह होगा कि हमारा जगत ज्ञान सत्य है। यह मायता कि दाया शरीर, इन्द्रिया आदि सब मिथ्या है यह अपेक्षा रखती है कि यह अय दोषों की उपस्थिति के कारण है ये दोष अय दाया पर निर्भर करने चाहिए और इस प्रकार अनवस्था दाया उत्पन्न हो जाता है। यदि दाया की कल्पना मनस में स्वतः स्फूर्त होती है तो ज्ञान की स्वतः प्रामाण्यता का बलिदान करना पड़ता है। यदि यह अप्रह किया जाय कि अविद्या या ता अनादि है अथवा भेद के प्रत्यय के समान आत्म निर्भर एवं अपरोक्ष है इसलिये कोई अनवस्था दाया नहीं होता तो उत्तर यह है कि यदि अविद्या आत्म निर्भर एवं अनादि है तो वह किसी आश्रय अथवा जगत भ्रम के आधार ब्रह्म पर अपने अधिष्ठान के रूप में निर्भर नहीं करनी चाहिए। पुन यदि अविद्या का अनुभव किही दाया के कारण उत्पन्न न माना जाय तो वह असत्य नहीं माना जा सकता। किंतु यह कल्पना करना कठिन होगा कि कस अविद्या कुछ दोषों के कारण हो सकती है, क्योंकि फिर वह स्वयं का उत्पन्न करने के लिये स्वयं से पूर्व अस्तित्व में होगी। पुन यह धारणा गलत है कि जगत एक भ्रम है चूँकि उसका बाध हो जाता है क्योंकि बाध स्वयं फिर बाधित हो जाता है इससे अनवस्था दाया उत्पन्न हो सकता है, क्योंकि यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि जो ज्ञान बाध करता है वह स्वयं बाधित हो जाता है।

जिस प्रकार रजत भ्रम में भ्रम के अधिष्ठान की उसी प्रकार की सत्ता होती है उसी दाया की उसी प्रकार जगत भ्रम में भा भ्रम के अधिष्ठान की उसी प्रकार की सापेक्ष सत्ता हानी चाहिए जैसी दोषों की, जिसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म भी सापेक्ष है। इसके अतिरिक्त यह कहना गलत है कि जगत भ्रम के अधिष्ठान का ज्ञान परम सत्य है, जबकि दाया का केवल सापेक्ष अस्तित्व होता है क्योंकि ऐसा भ्रम बनाव तबतक यथाय भ्रम नहीं होगा जबतक दोषों का बाध नहीं हो जाता जबकि ऊपर बताया जा चुका है कि बाध का प्रत्यय स्वयं अवध है। यह नहीं कहा जा सकता कि दोषों के मिथ्यात्व में उनका बाध निहित है क्योंकि दाया का प्रत्यय मिथ्यात्व के प्रत्यय के अर्थग्रहण के बिना दुर्बोध होता है इसके अतिरिक्त सब भ्रमों में अधिष्ठान के ज्ञान का भ्रम को उत्पन्न करने वाले दाया से कोई विरोध प्रतीत नहीं

हाता । इसलिये कोई कारण नहीं है कि यदि जगत प्रपञ्च का भ्रम माना भी जाय तो भ्रम के अधिष्ठान के रूप में ब्रह्मन् का ज्ञान उक्त भ्रम का उत्पन्न करने वाले दाप का निवारण करने में समर्थ है । अतः जैसे ब्रह्मन् सत्य है वैसे दाप भी सत्य है, यदि बाधन पूरा मिथ्या होता तो बाध भी उनमें मुक्त होने का प्रयास नहीं करता, क्योंकि जो भ्रम है वह सत् नहीं हो सकता । पुनः, यदि बाधन स्वयं ब्रह्मन् पर एक मिथ्या आरोपण होता, तो यह आशा नहीं की जा सकती थी कि ब्रह्मन् का अत-प्रनात्मक ज्ञान उमका निवारण करने में समर्थ होगा । इसके अतिरिक्त यह मायता कि जगत प्रपञ्च भ्रम है 'ब्रह्म सूत्रा' के अधिकांश सूत्रों द्वारा प्रत्यक्ष बाधित हो जाती है यथा ब्रह्मन् की यह परिभाषा कि वह जो जगत की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय का कारण है । अतः, हम जिस दृष्टिकोण से भी देखें यह मायता मवथा तकहीन पाई जाती है कि जगत का व्यापार मिथ्या है ।

मधुसूदन का यह तर्क जगत भ्रम के उदाहरण के सम्बन्ध में भी सही है कि एक भ्रम तभी सम्भव होता है जब अधिष्ठान अपने विनाय लक्षणा व प्रति ही आवृत्त होता है, क्योंकि यद्यपि ब्रह्मन् अपने गुण्ड सत् स्वरूप में अभिप्रेत रहता है तथापि वह अपने अज्ञान के पूरातत्त्व के स्वरूप में आवृत्त रहता है । यह तर्क भी जगत भ्रम के सम्बन्ध में लागू होता है कि भ्रम तभी सम्भव होता है जब भ्रम का बाध करने के लिए कोई ज्ञान विद्यमान नहीं होता, क्योंकि जगत भ्रम का निमित्त करने वाले अज्ञान का बाधित करने वाला ज्ञान एक 'वृत्ति ज्ञान' व स्वरूप का होना चाहिये । इस प्रकार जबतक ब्रह्मन् व 'गुण्ड स्वरूप का वृत्ति' ज्ञान नहीं होता तबतक जगत व ज्ञान का बाधित करने वाला भी कोई ज्ञान नहीं होता क्योंकि गुण्ड सत्-स्वरूपतः अज्ञान' के विरुद्ध नहीं होता । इस आपत्ति का कि प्रत्यक्षकर्ता एव प्रत्यक्ष वस्तु आत्मन् एव अनात्मन् का भेद इतना स्पष्ट है कि एक का गलती में दूसरा नहीं समझा जा सकता मधुसूदन द्वारा इस मायता पर उत्तर दिया जाता है कि 'रजत भ्रम के उदाहरण में भी प्रस्तुत यह' एव अप्रस्तुत वह (रजत) का भ्रम ज्ञात होता है और फिर भी भ्रम हो जाता है । इसके अतिरिक्त एक विनाय रूप में सकल्पित भेद किन्हीं दो सत्ताओं के अथवा रूपों में तादात्म्य के आरोपण का खण्डन नहीं कर सकता इस प्रकार, यद्यपि प्रत्यक्षकर्ता एव प्रत्यक्ष वस्तु आत्मन् एव अनात्मन् का विरोध इस विनाय रूप में विस्तृत स्पष्ट है तथापि सत् एव घट का भेद तनिक भी स्पष्ट नहीं है क्योंकि घट का प्रत्यय 'सत्' के प्रत्यय में पूरा परिष्कार है इसलिये सत्' एव घट के मिथ्या तादात्म्य का सकल्पित करने में कोई कठिनाई नहीं है ।' इसके अतिरिक्त

* नहि रूपा नरेण भेद गृहा रूपा नरेणाध्यास विराधी । सघट इत्यादि प्रत्यये च सद् रूपस्यात्मनो घटाद्यनुविधायतया भावान्न तस्य घटाद्यध्यासाधिष्ठाना नुपपत्ति ।

सत् रूप सब ज्ञान का विषय होता है, अतएव यद्यपि वह काल की भाँति रूप हीन हाता है तथापि काल की भाँति उसकी चक्षु प्रत्यक्ष के विषय के रूप में सकल्पना की जा सकती है ।^१

जगत भ्रम एक क्रमिक श्रेणी में घटित होते हैं जिसमें उत्तरवर्ती श्रेणी पूर्ववर्ती श्रेणी के समान होती है । केवल यही शत अनिवाय है, यह तनिक भी आवश्यक नहीं कि जा मिथ्या आकार आरापित होते हैं वे भी सत्य होने चाहिए । यही यथेष्ट है कि कुछ आकारों के स्थान पर कुछ अन्य आकारों के प्रस्तुत हान का ज्ञान हो । एक रजत भ्रम के लिये आवश्यक बात यह है कि रजत का ज्ञान हो, रजत सत्य भी हो यह सबथा महत्वहीन एव सायागिक है । इसलिये एक सत्ता के रूप में जगत प्रपञ्च की सत्यता उक्त भ्रम की गत कल्पना नहीं है । यह आपत्ति अवैध है कि उक्त सादृश्य का अनुसरण करते हुए यह तर्क भी किया जा सकता है कि भ्रम के अधिष्ठान की सत्यता अनावश्यक है तथा भ्रम की व्याख्या के लिये केवल उक्त अधिष्ठान का ज्ञान ही आवश्यक है, क्योंकि भ्रम का अधिष्ठान उसके ज्ञान के द्वारा भ्रम का कारण नहीं होता, बरन् उसके अज्ञान के कारण । इसके अतिरिक्त यदि सत् के अधिष्ठान की सत्यता की भ्रम की एक पूर्व अवस्था के रूप में माग नहीं की जाती है तो भ्रम का बाध निरर्थक हो जायगा, क्योंकि पश्चादुक्त केवल एक सत्य सत्ता के सम्बन्ध में भ्रमक धारणा का निवारण करता है ।

यह आपत्ति अत्राय है कि यदि जगत भ्रम व्यावहारिक काय कुशलता एव आचरण की क्षमता रखता है तो उसे असत्य नहीं माना जा सकता क्योंकि स्वप्नो में इस प्रकार की व्यावहारिक काय कुशलता होती है । आत्मर से आकाश की सृष्टि की श्रुति पाठा में कथा के आधार पर हम यह नहीं सोचना चाहिये कि उक्त श्रुति पाठ सत्य हैं क्योंकि श्रुतियाँ स्वप्न सृष्टियों का वयन भी करती हैं । यह आपत्ति अवैध है कि यदि सृष्टि के आरम्भ में भ्रम के मूल सस्कार अन्य सृष्टि चक्रों के मूल सस्कारों के कारण उत्पन्न होते हैं तो पूर्व जन्म के मूल सस्कार इस जीवन के प्रत्येक एव सब अनुभवों में प्रकट होने चाहिए क्योंकि पूर्व जन्म के सब मूल सस्कार इस जीवन में अभिव्यक्त नहीं होते तथा ऐसे मूल सस्कारों का इस जीवन के अनुभवों की प्रभावित करने का कर्तृत्व जैसे एक शिशु में अपनी माँ के स्तन पान की मूलप्रवृत्त्यारम्भक इच्छा के उदाहरण में केवल उही उदाहरणों में स्वीकार किया जाना चाहिए जहाँ वस्तुतः घटित होते हैं । इसी प्रकार यह आपत्ति भी वैध नहीं मानी जा सकती कि भ्रम स्वयं हमारी गलत कल्पना के मूल-सस्कारों के कारण नहीं हो सकते, क्योंकि श्रुतिपूर्ण

^१ सद् रूपेण च सब ज्ञान विषयतापहृतेन रूपादि हीनस्यात्मन कालस्यैव चातुत्वा अनुपपत्तिः ।

प्रत्यक्ष के घटित होने से पूर्व भ्रामक प्रत्यक्षा के मूल सस्कार नहीं हा सकत अतएव एक पूर्वस्थित तथ्य एक हमारे भ्रामक प्रत्यक्षो की पूर्व अवस्था के रूप में मिथ्या जगत् का अस्तित्व भा नहीं हो सकता क्योंकि वस्तुओं का स्वरूप ही दो प्रकार के भ्रमा के लिये इस प्रकार उत्तरदायी हाता है कि, यद्यपि रजतकार की दुकान में पाई जाने वाली भ्रामक रजत से धूडियाँ बनाई जा सकती हैं तथापि शुक्ति में पाई जाने वाली मिथ्या रजत से कुछ भी नहीं किया जा सकता । इसलिए स्वयं हमारे भ्रम के मूल सस्कार जगत्-प्रपञ्च व भ्रम के निर्माणकारी मामग्री के रूप में कार्य कर सकते हैं तथा जगत प्रपञ्च के भ्रामक अनुभव के घटित होने से पूर्व ही स्वयं हमारे भ्रम के मूल सस्कारों से व्युत्पन्न जगत् प्रपञ्च की सामग्री भ्रामक प्रत्यक्ष की एक पूर्व अवस्था के रूप में पहले ही से वस्तु-निष्ठ रूप में विद्यमान हो सकती है । यह आपत्ति अवध है कि शू कि भ्रामक प्रत्यक्षा की पूर्व अवस्था के रूप में मिथ्या रजत से तादात्म्यीकरण की गई सत्ताभा की समरूपता हानी चाहिए और शू कि ब्रह्मन् एव जगत् के मध्य ऐसी कोई समरूपता नहीं पाई जाती, इसलिए उनमें कोई मिथ्या तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता प्रथमतः, क्योंकि अविद्या अनादि होने के कारण किसी समरूपता की अपेक्षा नहीं रखती । द्वितीयतः यह मायता मा अमत्य है कि समरूपता भ्रम की एक अनिवाय पूर्व अवस्था है, क्योंकि जिन उदाहरणों में ऐसा प्रतीत हाता है कि समरूपता भ्रम को प्रेरित करती है उनमें भी ऐसा भ्रम की उत्पत्ति के अनुकूल एक मानसिक वृत्ति की उत्पत्ति के कारण होता है और यदि ऐसी मानसिक वृत्ति कम अथवा अदृष्ट आदि अन्य कारणों से उत्पन्न होती है तो समरूपता भ्रम की पूर्व अवस्था के रूप में अनिवाय नहीं रहती, अतएव भ्रम की पूर्व अवस्था के रूप में समरूपता को अपरिहाय नहीं माना जा सकता । यह आपत्ति भी अवैध है कि यदि दोष के बिना एक भ्रम हा सकता है तो उसका अर्थ यह है कि सकल ज्ञान स्वयं में असत्य है और यदि भ्रमों को दाया से उत्पन्न माना जाय तो दाया भी मिथ्या आरापण के फल है और उस प्रकार अनवस्था दोष हा जायगा, क्योंकि अनादि अविद्या-जय भ्रम दाया से नहीं हाता और यद्यपि जिन भ्रमा का काल में आरम्भ हाता है वे अनादि अविद्या-दाया के कारण हाते हैं, तथापि इससे सकल ज्ञान असत्य नहीं हा जाता, क्योंकि केवल वे ही भ्रम अविद्या के दाया के कारण हाते हैं जिनका कानिक आरम्भ हाता है और शू कि अविद्या स्वयं अनादि है इसलिए उस कि ही दाया की अपेक्षा नहीं रहती अतएव कोई अनवस्था दोष नहीं हा सकता । यह ध्यान में रखना चाहिए कि यद्यपि काल में उत्पन्न भ्रम दोषा अथवा अविद्या के अनादि दाया के कारण हाता है तथापि वह अनिवायत उक्त दोष के कारण नहीं हाता, अतएव साक्षात् व स्वतः स्फूर्त रूप में एक मिथ्या मृजनात्मक अभिवर्त्ता के रूप में स्थित रहता है और वह भ्रम इसलिए नहीं कहलाता कि वह दाया से उत्पन्न हाता है बल्कि इसलिए कि वह ब्रह्म ज्ञान के द्वारा बाधित हाता है । इस प्रकार यह आपत्ति अवैध है कि अविद्या दाया के कारण हाती है और दाया 'अविद्या के

उदाहरण में तथा विभिन्न प्रत्ययकर्त्तृणां क कुप्रत्यया का मयादिक महमति का सम्भावना में मिल सकता है। यह प्रापति अर्थ है कि ब्रह्मन् एव 'त्रीय का तादात्म्य का प्रत्यय स्वयं मानसिक होने के कारण बत या बाध नहीं कर सकता क्योंकि उक्त तादात्म्य का प्रत्यय आत्मन् में एकरूप दृता है अतएव यह मानसिक नहीं कहा जा सकता। पुनः चरम सत्य का ज्ञान मानसिक होने के कारण स्वयं अमर्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसकी मर्यता इस तथ्य पर निर्भर करती है कि उसका क्या निश्चय नहीं होना।

अध्याय ४ •

ब्रह्मत्ववादियो और अब्रह्मत्ववादियो के मध्य विवाद (क्रमशः)

अग्निधा की परिभाषा का सण्डन

अग्निधा की इस रूप में परिभाषा दी जाती है कि वह एक अनादि भाव रूप सत्ता है जिसका ज्ञान के द्वारा निवारण हो सकता है। व्यासजी द्वारा प्रस्तुत की गई इसने प्रति आपत्ति प्रथमतः यह है कि जगत् के विषय काल में होने के कारण उनके अधिष्ठान चतुर्थ का परिसीमित करने वाली अग्निधा अनादि नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, चूंकि एक ब्रह्मवादी अनुसार कोई सघटक जड़ पदार्थ अभाव का उपादान कारण नहीं होता इसलिए 'अज्ञान' उसका अभाव का कारण नहीं माना जा सकता। मिथ्या अभाव की भावना का आधार पर भी 'अज्ञान' उसका कारण नहीं माना जा सकता, चूंकि अज्ञान को भाव रूप माना गया है, क्योंकि यदि अभाव का कारण एक भाव रूप सत्ता होती है तो असत् का कारण मनु हो सकता है। पुनः यदि अज्ञान अभाव का कारण नहीं है तो ज्ञान उसका निवारण करने में समर्थ नहीं होना चाहिए और एक घट का अभाव उसके निषेध होने पर भी समाप्त नहीं होना चाहिए। पुनः शंकरवादी मन के अनुसार 'अज्ञान' विषय का आवरण माना जाता है, हम ब्रह्मन् का कोई ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि वह 'अज्ञान' से आवृत रहता है। वे यह भी मानते हैं कि 'वृत्ति' द्वारा उपलब्ध अज्ञान मोक्ष ज्ञान में ब्रह्मन् का कोई अपराक्ष ज्ञान नहीं होता 'वृत्ति' बिना ब्रह्मन् का आवृत करने वाला 'अज्ञान' हटाया नहीं जा सकता अतएव मोक्ष अममभव है। पुनः यदि यह माना जाय कि 'अज्ञान' का निवारण होता है, तो 'जीव-मुक्त' अवस्था में एक सत्ता का साक्षात्कार वस्तुशून्य का कोई अनुभव नहीं होना चाहिए।

पुनः, यह मानना पड़ेगा कि ज्ञान किसी सहायकी कारण की सहायता की प्रतीक्षा बिना प्रत्यक्ष एव स्वतः स्फूर्त रीति से 'अज्ञान' का निवारण करता है क्योंकि किसी वस्तु का नाश करने के साथ ही उसका अज्ञान स्वतः लुप्त नहीं हो सकता। किन्तु, यदि ऐसा होता है तो उन उदाहरणों में जहाँ 'अज्ञान' का कुछ उपाधियों से साहचर्य होता है वहाँ 'अज्ञान' के निवारण के लिए उसके साथ ही उपाधियों के

अस्तित्व रखती जबतक उनका प्रत्यक्षीकरण हाता है ता वे केवल क्षणिक हा जाएगी, अतएव बौद्ध क्षणिकवाद के विरोध में इस आधार पर उठाई गई सभी आपत्तियाँ कि, वे प्रत्यभिज्ञा द्वारा प्रमाणित वस्तुमा के स्थायित्व का स्वीकार नहीं करते स्वयं शंकरवादियों के विरोध में भी समान औचित्य से उठाई जा सकती हैं। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि परम सत्तामा के रूप में वस्तुमा का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाता है तथापि उक्त मत में अज्ञान के रूप में कारण वस्या में उनका अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया जाता है, यह उसका बौद्ध मत से अंतर होगा जो वस्तुमा के ऐसे कारणत्मक अस्तित्व का स्वीकार नहीं करता।

यदि जागतिक विषया का उनके प्रत्यक्षीकरण से बाहर कोई अस्तित्व नहीं है तो वस्पष्टत निश्चित कारणों से स्वतंत्र होते हैं और यदि ऐसा है ता यज्ञा एव उनक फला क मध्य निश्चित कारण काय का मवध तथा निश्चित कारण एव काय के सबध में समस्त वैदिक पाठा का आशय, अथहीन हा जाना है। इसके प्रति मधुसूदन का यह उत्तर है कि श्रुतियां म कारण काय सबध का विनिर्देश एव सासारिक जीवन में उनकी अनुभूति स्वप्नों म कारण काय के सदृश है स्वप्ना के अतगत इन कारणों एव उनके कार्यों का भी परस्पर एक निश्चित क्रम हाता है जा अनुभवों के बाध्यत्व से नात होता है।

यह आपत्ति की जाती है कि दृष्टि सृष्टि मत (वस्तुए उनके प्रत्यक्षीकरण से पूर्व कोई अस्तित्व नहीं रखती) के आधार पर जगत् अनुभव अयाख्य है। यह व्याख्या करनी भी कठिन हागी कि यदि भ्रम के अधिष्ठान के रूप में इद का हमारे बाहर पूर्व अस्तित्व नहीं है तो कसे उससे तथा मिथ्या प्रतिमा के अधिष्ठान से कोई इन्द्रिय सम्बध हा सकता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि इन्द्रिय सबध एव अय अवस्थाओं पर आधारित भ्रम की सामान्य व्याख्या बवल निम्नतर श्रेणी के मनुष्यों के लिए की गई व्याख्या होती है। उच्चतर श्रेणी के मनुष्यों के लिए भ्रम की परिभाषा हागी 'एक मिथ्या सत्ता के साहचर्य में एक सत्य सत्ता की अभिव्यक्ति तथा ऐसी परिभाषा 'दृष्टि सृष्टि' मत के अनुसार हागी। इद में अथ स्थित चतय एक द्रव्य होता है तथा मिथ्या रजत उसके साहचर्य में अभिव्यक्त हाती है।

आगे यह आपत्ति की जाती है कि भ्रामक प्रत्यक्ष के ममय (यह रजत है) यदि एक वस्तुगत तथ्य के रूप में शक्ति नहीं हाती है तो शक्ति के प्रति अज्ञान के काय के रूप में भ्रम की व्याख्या नहीं की जा सकती जसा साधारणत किया जाता है। इसका उत्तर यह है कि यदि शक्ति का अभाव भी होता है तो उसकी सामग्री का निमित्त करने वाला अज्ञान विद्यमान रहता है। इस आपत्ति का कि यह रजत है एव यह रजत नहीं है नामक दा प्रत्यक्षाकरण दो मित्र प्रत्यक्षों की आर निर्णित हाते हैं तथा एक सामान्य वस्तुगत तथ्य का उल्लेख नहीं करते और इसलिए उनमें से

एक को दूसरे का बाध नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा बाध तभी सम्भव है जब दो वस्तुगत तथ्य का उल्लेख करते हैं यद् अत्र है कि स्वप्नानुभवा के सादृश्य के आधार पर यहाँ भी बाध सम्भव है। आमतौर पर प्राण कहते हैं कि चूँकि भ्रम का बाध एक वस्तुगत तथ्य न होकर एक प्रत्यक्षीकरण मात्र है, इसलिए उसका भ्रमक प्रत्यक्ष से उत्कृष्ट स्तर नहीं हो सकता अतएव प्रत्यक्ष प्रतीतिगत उस भ्रम से अधिक मूल्य नहीं माना जा सकता जिसका वह बाध करता हुआ माना जाता है। वे आगे बढ़ते हैं कि सुषुप्ति एवं प्रलय में चूँकि ब्रह्मण्य जीव का पृथक् प्रत्यक्ष नहीं होता अतः ब्रह्मण्य एवं जीव का उक्त भेद प्रत्यक्ष सुषुप्ति एवं प्रत्यक्ष चैतिक प्रलय में समाप्त हो जाता है। उस प्रकार ब्रह्मण्य और 'जीव' के भेद के अभाव में प्रत्यक्ष सुषुप्ति एवं प्रलय के अन्त में जागतिक अनुभवा की कार्य पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। ऐसे व्यक्ति के उदाहरण में जो निद्रामग्न है तथा उसके कारण जिसके मूल स्वकार प्रत्यक्ष-आत्म्य नहीं है (अतएव अज्ञान है) वाद-शास्त्रा सम्भव नहीं है कि जागतिक अनुभव कैसे पुनः आरम्भ होते हैं। भाष्य का भी एक प्रयत्नाकरण है कि हान के नाते जागतिक अनुभवा से उत्कृष्ट स्तर नहीं हो सकता, इसका प्रतिनिधि यदि शुद्ध चतुर्थ सकल जागतिक विषय के रूप में अभिव्यक्त होता तो ऐसा बाध हो जाता जब उक्त विषय अ यत्न रह सकते थे।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि 'जीव एवं ब्रह्मण्य का भेद प्रत्यक्ष ही के कारण प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर नहीं करता, सुषुप्ति में यद्यपि मूल रूप में विलीन हो जाते हैं तथापि वे अपने कारण स्वरूप में फिर से पुनः प्रकट हो मोक्ष भी ब्रह्मण्य के स्वरूप का हान के कारण प्रत्यक्षीकरण का स्वरूप का होता है।

एक यह आपत्ति की जाती है कि यदि शुद्ध चतुर्थ सकल उनकी नित्य अभिव्यक्ति हानी चाहिए। इसका उत्तर यह है कि 'वृत्ति' का अर्थ है एक ऐसी 'वृत्ति' के माध्यम से शुद्ध चतुर्थ सकल अपने सबध के लिए एक अर्थ वृत्ति की अप्रत्या नर्त्तनी की सम्भावना की स्वप्ना के सादृश्य पर व्याख्या की जा सकती है अथवा यह कि चूँकि प्रत्यक्षीकरण भी उस विषय के मूल में केवल ज्ञान मात्र के रूप में सार-तत्त्व समाप्त हो जाता है अतएव स्वयं ज्ञान के अतिरिक्त कोई अस्तित्व नहीं हो सकता अतएव प्रतीतिगत भी कोई बाधा नहीं हो सकती कि विषय का अस्तित्व भी नहीं है। पुनः एक यह आपत्ति उठती है कि शुद्ध चतुर्थ सकल स्थायी अस्तित्व का प्रकट करती है किन्तु

कारण होता है जो दोषों की उपज है उसका बाध हाकर रहता है किन्तु इसका विलाम धनिवायत सत्य नहीं होता ।

यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि यदि 'अविद्या' दोष से स्वतन्त्र है, ता जगत् भ्रम को भ्रम के अधिष्ठान अथवा आधार, अर्थात् ब्रह्मन् से स्वतन्त्र माना जा सकता है, क्योंकि यद्यपि भ्रम का अधिष्ठान भ्रम को उत्पन्न करना हुआ नहीं माना जा सकता है तथापि उसे उसका आश्रय एवं आधार तथा उसका प्रकाशक भी मानना पड़ेगा ।^१

पुन यह आपत्ति भ्रवैध है कि भ्रम इन्द्रिय-व्यापार पर शरीर के अस्तित्व पर निर्भर करता है, क्योंकि ये केवल अत प्रज्ञात्मक प्रत्यक्ष के लिये आवश्यक हैं । किन्तु भ्रम के उदाहरणों में 'गुद चैतन्य पर 'अविद्या के आरोपण में, पूर्वोक्त 'अविद्या' की सृष्टिया का स्वत स्फूर्त प्रतिबिम्ब वर्त्ता होता है, अतएव उसने लिये इन्द्रिय व्यापार की आवश्यकता नहीं है ।

पुन, यह आग्रह किया जाता है कि चूकि दाय काल्पनिक आरोपण होते हैं, अत दोषों का निवेध सत्य हो जाता है, अतएव दोष असत्य होने के कारण जगत् प्रपञ्च के गान को असत्य नहीं बना सकते, और यदि ऐसा है ता जगत् प्रपञ्च सत्य होने के कारण यह हमारे द्वारा सत्ता की स्वीकृति होगी (इसके उदाहरण के रूप में यह आग्रह किया जाता है कि बौद्धों की वेदों के विरुद्ध आलोचना भ्रवैध एवं मिथ्या होने के कारण वेदों की सत्यता का खण्डन नहीं कर सकती) । इसका उत्तर यह है कि वेदों के विरुद्ध बौद्धों द्वारा निर्देशित दावों की आलोचना मिथ्या है क्योंकि उनके द्वारा दोष केवल कल्पित किय गए हैं वेद इससे प्रभावित नहीं होते हैं क्योंकि उनकी सत्यता हमारे 'यावहारिक' अनुभव द्वारा स्वीकृत की जाती है । इसलिए कल्पित किए गए दावों की सत्यता से सहायसानी नहीं है अविद्या के दोष एवं अनेकात्मक जगत् प्रपञ्च की सत्ता एक ही प्रकार की है—एक दूसरे का काय है और इस प्रकार यदि दाव मिथ्या है ता उनकी उपज (जगत्) भी मिथ्या हा जाती है, अतएव दोषों का मिथ्या स्वरूप जगत् की सत्यता को सिद्ध नहीं करता । जगत् प्रपञ्च इसीलिए सापेक्षत सत्य कहा जाना है कि वह ब्रह्म ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु से बाधित नहीं होता । अत उसका सापेक्ष लक्षण मिथ्यात्व के स्वरूप के निर्धारण पर निर्भर नहीं करता जिसका पुन जगत् के सापेक्ष स्वरूप के द्वारा निर्धारित सकल्पित किया जाय और इस प्रकार अर्थात् आश्रय दाव का समावेश हो जाय ।^२ यह आग्रह किया जाता है कि दोषों की सत्यता का ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष ग्रहण किया जाता है और इसलिए वे त्रुटि के कारण के रूप में तभी आचरण कर सकते हैं यदि वे अततो गत्वा सत्य हो

^१ अद्वैत सिद्धि पृ० ४६८ ।

^२ वही पृ० ४६६ ।

इसका उत्तर यह है कि दाया का अस्तित्व केवल ज्ञानद्वियों द्वारा ग्रहण किया जा सकता है, किंतु उनका किसी भी बाल में बाध नहीं हो सकता (त्रैकालिका बाध्यत्व)। यह बात किसी अतः प्रज्ञात्मक आधार पर कभी निश्चित नहीं की जा सकती, अतएव दोषों की सत्यता की कदापि स्वीकृति नहीं की जा सकती। यह सदा ध्यान रखना चाहिए कि दोषों का वही स्तर नहीं होता जो शुद्ध चैतन्य का होता है जिस पर मिथ्याशुक्ति का आरोपण होता है। न यह कहा जा सकता है कि जो ज्ञान जगत् प्रपञ्च का बाध करता है वह इस आधार पर सत्य होना चाहिए कि यदि वह सत्य न होगा तो उसके बाध के लिये एक अन्य ज्ञान की अपेक्षा होगी और इस प्रकार हम अनवस्था दोष के भागी होंगे, क्योंकि जगत् प्रपञ्च का यह अंतिम बाध स्वयं का बाध करता हुआ भी इस कारण से माना जा सकता है कि इस बाध की सामग्री ज्ञातव्यता के सम्पूर्ण क्षेत्र पर लागू होती है और यह अंतिम बाध स्वयं ज्ञातव्यता के क्षेत्र के अंतर्गत होने के कारण बाध में समाविष्ट होता है। यह आग्रह किया जाता है कि यदि ब्रह्म इस अर्थ में मिथ्या है कि वह सब कालों में असत् होता है तो कोई कारण नहीं है कि कोई भी उम्र वस्तु के निवारण के लिये चिंतित हो जा पहल ही से असत् है इसका उत्तर यह है कि सत्य (ब्रह्मन्) के अस्तित्व की कदापि समाप्ति नहीं हो सकती—ब्रह्मन् के मिथ्यात्व का अर्थ यह है कि वह एक ऐसी सत्ता है जो आधारभूत सत्य के साक्षात् ज्ञान में तत्काल समाप्त होने योग्य होती है। यह ठीक उस मनुष्य के उदाहरण के सदृश है जो यह भूल गया है कि उसका हार उसके गले में है और वह उसकी योग्यता से खोज कर रहा है और जो स्मरण दिलाने के क्षण में ही अपनी खोज का परित्याग कर देता है। यह मानना गलत है कि चूंकि सब कालों में असत् काल्पनिक सत्ता के संबंध में कोई प्रयास नहीं किया जा सकता इसलिए भ्रामक सत्ता के निवारण के लिए भी कोई प्रयास नहीं किया जा सकता क्योंकि यद्यपि भ्रामक काल्पनिक सत्ताएँ अपने त्रैकालिक अस्तित्व के सम्बन्ध में सहमत हो सकती हैं तथापि कोई कारण नहीं है कि वे अन्य रूपों में भी सहमत हों। यह सम्भव है कि ब्रह्मन् की समाप्ति के प्रत्यय के सत्य के ज्ञान के अतिरिक्त कोई सामग्री नहीं होती, अथवा उसका अनिवचनीय अथवा सबथा विलक्षण स्वरूप माना जा सकता है। भ्रामक ब्रह्मन् एक जगत् प्रपञ्च तभी समाप्त हो सकते हैं—जब आधार-भूत सत्य ब्रह्मन् का ज्ञान होता है, ठीक उसी प्रकार जैसे रजत भ्रम उस शुक्ति के ज्ञान से समाप्त हो जाता है जिस पर वह आरोपित होता है। यदि यह स्मरण रखा जाय कि बादरायण के सूत्रों का आशय केवल वस्तुओं के सापेक्ष अस्तित्व का निर्देश करता है जो उस आधारभूत सत्य का ज्ञान होते ही सम्पूर्णतः समाप्त हो जाता है जिस पर वे आरोपित होते हैं तो यह आपत्ति अत्र हटा जाती है कि उन 'सूत्रों' द्वारा एक वस्तुवादी जगत् का अस्तित्व लक्षित होता है।

दृष्टि मृष्टि मत की मान्यता है कि सब वस्तुओं का अस्तित्व उनके प्रत्यक्षीकरण में निहित होता है। व्यासतीय कहते हैं कि यदि वस्तुएँ केवल तभी तक

निवारण का भी अपेक्षा नहीं रहती तथा उस दशा में भाषा यह की जाती है कि उपाधियाँ के निवारण का विचार किए बिना ही अज्ञान का निवारण हो जाना चाहिए परंतु यह स्वीकार नहीं किया जाता है। पुनः, यदि यह माना जाय कि उपाधियाँ के निवारण की प्रतीक्षा की जानी है, तो शुद्ध चतुर्थ अपरोक्ष रूप से अविद्या का निवारण करने में समर्थ नहीं माना जा सकता। पुनः यदि ज्ञान प्रत्यक्ष एव स्वतः स्फूर्त गति से 'अज्ञान का निवारण कर सनता है' तो यह कहकर उसके क्षेत्र का प्रतिबन्धित करना निरर्थक है कि वह कवन अनादि अज्ञान का ही निवारण करता है। यह प्रतिबन्ध ब्रह्माण्डीय 'अविद्या का रजत भ्रम की व्यावहारिक अविद्या से विभेद करने के लिये लगाया गया है और यदि ज्ञान उदाहरण में अज्ञान का स्वतः स्फूर्त निवारण उपयोगी हो जाता है तो क्षेत्र का प्रतिबन्धित करने का कोई लाभ नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता कि अज्ञान का अनादि का विनाश नाम इन्द्रियादि दिया जाता है कि वह दोषों के द्वारा अनादि मिथ्या आरोपण में उत्पन्न होता है क्योंकि यह पहले ही निर्देश किया जा चुका है कि उक्त मत अनवस्था दोष का उत्पन्न करता है क्योंकि अविद्या के बिना कोई दोष नहीं हो सकता। पुनः अज्ञान अनादि नहीं हो सकता क्योंकि जो कुछ भी ज्ञान तथा अभाव में भी भिन्न होता है वह मिथ्या रजत की भाँति अनादि नहीं हो सकता। पुनः अज्ञान का भावरूप कहना गलत है क्योंकि शंकरवादी मत के अनुसार अज्ञान भावात्मक एव अभावात्मकता दोनों से भिन्न होता है अतएव अभावात्मक नहीं हो सकता। यदि एक सत्ता भावात्मक नहीं होती है तो वह अभावात्मक होनी चाहिए क्योंकि भावात्मकता में भिन्न होने के कारण वह अभावात्मकता से भी भिन्न नहीं हो सकती। पुनः यदि एक सत्ता ऐसी है जो भावात्मक है और अनादि है तो उसका निषेध नहीं हो सकता, बल्कि उसका आत्मन् के महत् एक अनिषेधात्मक अस्तित्व होता है। आत्मन् का भी यह कहने के अतिरिक्त कि उसका निषेध नहीं होता उसकी भावात्मकता की व्याख्या करने वाले किसी विधेय के द्वारा बखान नहीं किया जा सकता। निवारण में यह निर्देश किया गया है कि यह बात कोई महत्त्व नहीं रखती है कि एक सत्ता अनादि है अथवा उमर का आरम्भ होता है क्योंकि प्रत्यक्ष दशा में वह विनाशात्मक हो सकती है यदि उससे विनाश का यथेष्ट कारण हो। एक अनादि सत्ता समाप्त नहीं हो सकती इस सामान्य अनुमान का अज्ञान के विनाश उदाहरण में एक अपवाद होता है जो ज्ञान के उदय ज्ञान पर समाप्त हो जायगा। यदि यह आग्रह किया जाय कि चूँकि अज्ञान अनादि एव अभाव में भिन्न दोनों हैं अतः वह आत्मन् के सदृश नित्य बना रहना चाहिए तो विरोधी पक्ष में यह आग्रह भी किया जा सकता है कि चूँकि अज्ञान भावरूप में भी भिन्न है अतः वह प्राग अभाव के सदृश विनाशात्मक होना चाहिए। इसका उत्तर है कि, अनुमान यह है कि कोई भी अनादि भावरूप सत्ता का किसी ऐसी वस्तु द्वारा सामना नहीं किया जाना जो उसका विरोध अथवा विनाश कर सके। उक्त युक्ति का अर्थ केवल

एक प्रतिरोध कथन के द्वारा नहीं, वरन् एक ऐसे उदाहरण के उल्लेख द्वारा किया जाना चाहिए जहाँ व्याप्ति असफल रहती है। इस कथन का कोई उदाहरण नहीं दिया जा सकता कि अनादि 'अज्ञान' का 'ज्ञान' के द्वारा निवारण हो सकता है, क्योंकि ज्ञान के द्वारा निवारण सदा ऐसे अज्ञान का होता है जिसका काल में आरम्भ होता है, यथा रजत भ्रम के उदाहरण में। इसलिए केवल यही कहा जा सकता है कि जो कुछ भी अज्ञान का प्रतिरोध करता है वह उसे नष्ट कर देता है तथा ऐसे सामान्य कथन का कल्पित अनादि अज्ञान' के उदाहरण में कोई विशेष अनुप्रयोग नहीं होता। पुनः यदि 'अज्ञान' का भावात्मक सत्ता से मित माना जाय तो वह अभाव के समान है और उसकी समाप्ति का अर्थ हागा पुनः स्वीकृति। पुनः, अज्ञान का उसके प्रत्यक्षीकरण से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं हो सकता, और, चूँकि अज्ञान का अधिष्ठान सदा शुद्ध चेतन होता है अतः उसका प्रत्यक्षीकरण कदापि निषेधात्मक नहीं हो सकता अतएव उसकी कदापि निवृत्ति नहीं हो सकती।' इसके अतिरिक्त, यदि अज्ञान इस अर्थ में मिथ्या है कि वह जिस आश्रय में अभिव्यक्त होता है उसमें असत् होता है तो उसका ज्ञान द्वारा विनाश नहीं हो सकता। कोई भी यह नहीं सोचता कि मिथ्या रजत का गुक्ति के प्रत्यक्ष द्वारा विनाश होता है।

अज्ञान की द्वितीय वैकल्पिक परिभाषा यह है कि वह भ्रम का उपादान कारण होता है। किन्तु इस शंकरवादी सिद्धांत के अनुसार कि विभिन्न ज्ञानों के अनुरूप विभिन्न अज्ञान होते हैं गुक्ति का ज्ञान उभय अज्ञान का निवारण करेगा तथा एक अभाव का ज्ञान उसके अज्ञान का निवारण करेगा किन्तु इनमें से किसी भी उदाहरण में अज्ञान की भ्रम के सघटक के रूप में परिभाषा नहीं दी जा सकती। अभाव का स्वयं में कोई सघटक उपादान कारण नहीं होता अतः अज्ञान उसका एक सघटक उपादान कारण नहीं होता और इस प्रकार अज्ञान अभाव का एक सघटक नहीं हो सकता।

एक शंकरवादी मत यह है कि माया जगत् का उपादान कारण है और ब्रह्मन् उसका आश्रय है। इस मत के अनुसार माया अथवा अज्ञान जगत् का उपादान कारण होने से तथा 'भ्रम जगत् का भाग होने से, अज्ञान भ्रम का एक सघटक कारण हो जाता है किन्तु इसका विलोम सत्य नहीं होता। इस अर्थ मत के अनुसार कि ब्रह्म और 'माया' दोनों जगत् प्रपञ्च के कारण हैं माया स्वयं में भ्रम का कारण नहीं बन सकती। इसने अतिरिक्त एक भ्रम स्वयं एक भावात्मक सत्ता में मित होने के कारण और भाग अधिक् एक अभाव के सघटक होता है तथा स्वयं उसकी कोई सघटक

१ प्रतीति मात्र शरीरस्याज्ञानस्य यावत् स्व विषय धी रूप माक्षि सावमनुवृत्ति नियमेन निश्चययोगाच्च ।
—'यायामृत, पृ० ३०५ ।

सामग्री नहीं हो सकती, अतएव 'इह स्वयं भ्रजान' की सघटक सामग्री नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त, शंकरवादी मत के अनुसार भ्रामक विषय सन् से विलक्षण होने के कारण (सद् विलक्षणत्वेन) कोई सघटक नहीं रखता, अतएव भ्रामक विषय 'भ्रजान' का एक सघटक नहीं हो सकता। यदि कोई वस्तु किसी वस्तु का सघटक होती है, तो वह भाव रूप हानी चाहिए न कि केवल अभावा से भिन्न होना चाहिए। पुनः, जब कभी कोई वस्तु अथ वस्तुभा की उपादान सामग्री होती है तब पूर्वोक्त पश्चादुक्त के सघटक तत्व के रूप में प्रतीत होती है, किन्तु न तो भ्रामक रजत और न उसका पान भ्रजान के रूप में प्रतीत होता है। इस प्रकार भ्रजान की दाना परिमाणाएँ खण्डित हो जाती हैं।

इसके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि जो 'भ्रजान भ्रामक रजत की सामग्री होता है वह भ्रजानि भ्रजान' है। 'भ्रजान' भाव रूप इस अर्थ में कहा जाता है कि वह अभावा से भिन्न होता है। इसी कारण से वह भ्रजान जो भ्रामक अभावा की उपादान सामग्री माना जाता है अभावा से भिन्न माना जा सकता है, अतएव वह भ्रामक अभावा का सघटक माना जा सकता है। यह सत्य नहीं है कि वायु ठीक उसी प्रकार की सामग्री से निर्मित होना चाहिए जिस सामग्री के कारण निर्मित होता है। जो वस्तुएँ स्वरूप में पूरुत समान अथवा पूरुत भ्रममान होती हैं वे परस्पर कारण व वायु के रूप में संबंधित नहीं हो सकती, इसी कारण से सत्य असत्य की उपादान सामग्री नहीं बन सकता। क्योंकि उस दशा में, चूंकि सत्य स्वयं की अस्मि वक्ति कदापि समाप्त नहीं करता तथा कदापि परिवर्तित नहीं होता, इसलिए असत्य भी स्वयं की अस्मि-यक्ति कदापि समाप्त नहीं करेगा। किन्तु सत्य असत्य के कारण के रूप में इस अर्थ में व्याचरण कर सकता है कि वह असत्य के भ्रामक परिवर्तना का अधिष्ठान बना रहता है। यह मानना गलत है कि चूंकि ब्रह्मन् का 'भ्रजान उस 'वृत्ति के द्वारा निवृत्त नहीं हो सकता, जो स्वयं 'भ्रजान की एक अस्मि-यक्ति है अतः ब्रह्म पान स्वयं असम्भव हो जाता है, क्योंकि जहाँ तक ब्रह्मन् एक अतवस्तु होता है यह 'भ्रजान (अतवस्तु के रूप में) एक वक्ति द्वारा निवृत्त हो सकता है। जीव मुक्ति की दशा में यद्यपि अतीत के सत् कर्मों के अवरोधक तत्वा के अभावा एव अथ अवस्थाओं के द्वारा अतीत निवृत्ति में विलम्ब हो सकता है तथापि यह माना जा सकता है कि ज्ञान के द्वारा इनकी निवृत्ति सम्भव है। कुछ कारण कुछ कारणों को उत्पन्न कर सकते हैं किन्तु यदि ऐसी उत्पत्ति में किसी कारण से विलम्ब हो जाय तो इससे कारण का कारणत्व अर्धघट नहीं हो जाता। शंकरवादियों द्वारा यह स्वीकार करना उचित ही है कि ज्ञान अपरोक्ष रूप से भ्रजान का निवारण करता है तथा वह निवारण स्वयं भ्रजान का एक भाग होता है।

यह मानना गलत है कि जो कुछ काल्पनिक है वह दोषा के कारण उत्पन्न एक

विचार है अथवा उसका कालगत आरम्भ होना चाहिए, किन्तु वह एक ऐसी सृष्टि होनी चाहिए जो उसका उत्पन्न करने वाली कल्पना के समकालीन होती है।^१

यह मानना भी गलत है कि, यदि कोई सत्ता भावरूप नहीं है, तो वह अभावात्मक होनी चाहिए, अथवा यदि वह अभावात्मक नहीं है तो वह भावात्मक होनी चाहिए क्योंकि सदैव एक तीसरे विकल्प की सम्भावना रहती है, जो न भावात्मक है और न अभावात्मक। शंकरवादिया के अनुसार विमर्ष नियम तदशास्त्र की एक असत्य मायता है और इस प्रकार व एक तद याह्य पदार्थ की सम्भावना को स्वीकार करते हैं, जो न भावात्मक होता है न अभावात्मक। यह कल्पित अनुमान ठीक नहीं है कि एक अनादि भावरूप सत्ता अनिवायत आत्मन् के सदृश नित्य होनी चाहिए, क्योंकि केवल आत्मन् ही एक भावरूप सत्ता के नित्य बने रहने के उदाहरण है।

यह मानना भी ठीक नहीं है कि, अज्ञान' सदा शुद्ध चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त होता है, इसलिए उसके अस्तित्व का कभी अन्त नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा कोई नियम नहीं है कि जो कुछ भी साक्षी चैतन्य द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है वह 'साक्षी' के सम्पूर्ण अस्तित्व काल में बना रहना चाहिए अतः यह मानने में कोई असंगति नहीं है कि अज्ञान समाप्त हो जाता है जबकि साक्षी चैतन्य बना रहता है। इसके अतिरिक्त जो अविद्या अभिव्यक्त होती है वह केवल उसके द्वारा विरूपित अथवा परिसीमित साक्षी चैतन्य के द्वारा ही अभिव्यक्त होती है ऐसा परिसीमित चैतन्य अविद्या' की समाप्ति के साथ ही अपना अस्तित्व समाप्त कर सकता है। यह मानना भी गलत है कि अज्ञान' की प्रक्रिया द्वारा अविद्या का अस्तित्व समाप्त हो जाता है क्योंकि ऐसी दशाभास भी वह अपने सूक्ष्म कारण रूप में बनी रहती है।

जब अविद्या को यह परिभाषा दी जाती है कि वह भ्रम के उपादान (भ्रमापादान) से निर्मित होती है तब तात्पर्य यह होता है कि वह परिवर्तनीय एवं जड होती है। यह मानना भी आवश्यक नहीं है कि एक कारण व कार्य अनिवायत भावात्मक होने चाहिए क्योंकि आत्मन्, जो एक भावात्मक सत्ता है न तो एक कारण है और न कार्य। एक उपादान कारण का पारिभाषिक लक्षण यह है कि उसका अपने समस्त कारणों से अन्वय होता है (अन्वयि कारणत्वमुपादानत्वे तत्रम्) तथा जो एक कार्य होता है उसका अनिवायत काल में आरम्भ होना चाहिए। ज्ञान का प्रागभाव भ्रम का उपादान-कारण नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा अभाव केवल स्वयं से सह-संबन्धित भावात्मक सत्ता ही का उत्पन्न कर सकता है। अतः वह भ्रम

^१ कल्पितत्व मात्र ही न दाप जय धी मात्र शरीरत्वे सादित्वे वा तत्रम्। किन्तु प्राणिमास-कल्पक समानकालीन कल्पवाक्यम्।

की उत्पत्ति का कारण नहीं हो सकता, इसलिए यह मानन में कोई असंगति नहीं है कि 'अज्ञान' अथवा भ्रम, जिनमें से कोई भी सत्य नहीं है, परस्पर कारण एवं कार्य के रूप में संबंधित होते हैं। यह युक्ति देना भी सही नहीं है कि एक उपादान कारण सदा अपने सकल कार्यों में एक प्रत्यक्ष निरंतर सघटक के रूप में स्थित रहना चाहिए, एक घट के उपादान कारण का रंग घट में नहीं पाया जाता। यह तथ्य कि जब युक्ति के ज्ञान से 'अज्ञान' की निवृत्ति हो जाती है तब भ्रम की अनुभूति नहीं होती इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि 'अज्ञान' भ्रम का एक सघटक नहीं है। कारण एवं कार्य के रूप में संबंधित सभी वस्तुएं सदा उसी रूप में अनुभव नहीं की जाती। इस प्रकार 'अनादि भावरूपत्वे सति ज्ञान निवर्त्यत्वम्' अथवा 'भ्रमापादानत्वम्' के रूप में अज्ञान की परिभाषा सही है।

‘अज्ञान’ का प्रत्यक्ष

शंकरवादियों का आग्रह है कि 'अज्ञान' का प्रत्यक्ष द्वारा अपराक्ष ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है अतएव उसका अस्तित्व प्रत्यक्ष द्वारा प्रमाणित होता है। इस संबंध में व्यासतीय कहते हैं कि जो अज्ञान का भावात्मक सत्ता के रूप में प्रत्यक्षीकरण माना जाता है वह ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। इस प्रकार अज्ञान के अघिष्ठान (अहम अथ) का अज्ञान की भावात्मक सत्ता का एक आधार नहीं माना जाता। अतः भावात्मक अज्ञान की अनुभूति के रूप में न आवरण में अज्ञान ही नामक सप्रत्यक्ष की व्याख्या ज्ञान के अभाव की अनुभूति के रूप में की जानी चाहिए। पुनः चूंकि न ता सुख दुःख और न भ्रम में ज्ञान की गई मीथ्या वस्तुएं प्रत्यक्ष रीति से साक्षी चैतन्य द्वारा अभियुक्त की जाती हैं, अतः उक्त ज्ञान के अभाव की व्याख्या (यथा, मैं सुख को नहीं जानता) में दुःख का नहीं जानता, मैं युक्ति रजत का नहीं जानता) ज्ञान के निषेध के रूप में की जानी चाहिए न कि भावात्मक अज्ञान के अनुभव के रूप में। इसी प्रकार जब कोई कहता है कि जो कुछ आप कहते हैं उसमें नहीं जानता, तब केवल ज्ञान के निषेध का अनुभव होता है, भावात्मक अज्ञान का नहीं। परोक्ष ज्ञान में भी चूंकि विषय के पार्श्व से अज्ञान के आवरण के प्रत्यक्ष निवारण से प्रकाश उत्पन्न नहीं होता इसलिए यह सिद्धांत कि ऐसा सकल ज्ञान जिसमें 'अज्ञान' के निवारण का समावेश नहीं होता उसमें भावात्मक अज्ञान का समाविष्ट रहता है हम इस स्थिति में प्रविष्ट करा देगा कि जब परोक्ष ज्ञान में कुछ ज्ञान किया जाता है तब एक व्यक्ति का ऐसा प्रतीत होना चाहिए माना उसने उसे ज्ञान नहीं किया, क्योंकि यहाँ किसी अज्ञान का प्रत्यक्ष निवारण नहीं होता।

शंकरवादी मत के अनुसार यह स्वीकार नहीं किया जाता है कि जब पदार्थों को आदत्त करने वाला कोई आवरण होता है फलतः 'आप जा कहते हैं उसे मैं नहीं

जानता 'जस उदाहरणा म अज्ञान के अनुभव की व्याख्या एक भावात्मक अज्ञान की मायता मे नही बल्कि पान क अभाव की मायता मे पाई जाती है। यह तक बिया जा सकता है कि यद्यपि विषया वा आवत्त करने वाला कोई आवरण नही हाता, तथापि यही जड सृष्टियाँ 'अज्ञान' क 'विक्षेप'—पक्ष का प्रतिनिधित्व करती हैं अतएव अज्ञान विषया वा अनुभव भावात्मक अज्ञान' के अनुभव का प्रतिनिधित्व करता है, क्याकि 'अज्ञान' सृष्टियाँ सदा पान का अवरुद्ध नही करती। जसे उदाहरण के लिए, जब एक घट घट के रूप म जात होता है, तब यदि कोई वट कि वट एक पट है न कि घट तो उससे घट के प्रत्यक्षवर्ती में सम्भ्राति उत्पन्न नही होती, यद्यपि यह मानना चाहिए कि वक्ता के भ्रामक शब्द एक मिथ्या सस्कार—'अज्ञान' के एक 'विक्षेप'—को उत्पन्न करत हैं। आग यह बताया जायगा कि किसी जड विषय के सबध म मैं नही जानना हैं अनुभव जड गुणा स अवच्छिन्न शुद्ध चेतय का उल्लेख नही करता। शुद्ध चेतय के प्रतिबिम्ब की व्याख्या के लिए जा मत वक्ति का स्वीकार करता है, उसके अनुसार जड उपाधिया मे चैत य का आवत्त करने वाले 'अज्ञान' का स्वीकृत नही बिया जा सकता। इसके अतिरिक्त, यदि मैं अन हैं (अहमम्) अनुभव की व्याख्या अज्ञान' के अपराक्ष पान के रूप म की जाती है तथा मुझ म जान नही है (मयि ज्ञान नास्ति) अनुभव से भिन्न की जाती है तो दा तक वाक्य घट रहित भूमि एव भूमि पर कोई घट नही है अथ म भिन्न हा जाते हैं—जा अनगल है, क्याकि निश्चय ही ये दा तक वाक्य अथ दा तक वाक्या की भाँति, यथा मुझ म इच्छा है' एव मुझ मे अनिच्छा नही है, अथ म भिन्न नही है। पान के अभाव एव अज्ञान के दा प्रत्यया मे कोई भेद नही है। पुन, जब एक व्यक्ति ब्रह्म पान की प्राप्ति के लिए वदात के अनुगासन से नियंत्रित होता है, उस समय ब्रह्म पान का प्रागभाव होता है, क्याकि, यदि ऐसा न हाता तो ब्रह्म पान प्राप्त हा जायगा और वदात के अनुगासन की कोई आवश्यकता नही होगी। अब एक प्रागभाव उस सत्ता के पान के बिना जात नही बिया जा सकता जिसका वह उल्लेख करता है। यदि यह स्वीकार कर लिया जाय तो ब्रह्मन् के पान के बिना उसके प्रागभाव का कोई पान नही हा सकता, और, यदि उक्त पान हाता है, तो ब्रह्मन् जात हो जाना है, और, यदि यह माना जाय कि ब्रह्म ज्ञान वा उक्त अभाव एक भावात्मक सत्ता क रूप म अपराक्ष पान द्वारा जात बिया जाता है (जसा कि अज्ञान के अपराक्ष पान क सिद्धांत के अनुसार हागा), तो ब्रह्मन् भी अपने प्रागभाव की अवस्था म अपराक्ष रूप से जात हागा, जा आत्म विराधी है।

* जड न जानामीत्यनुभवस्य जडावच्छिन्न
चैतय विषय इति चेन्न निरसिध्यमाणत्वान् ।

इसके अतिरिक्त 'अज्ञान' का प्रत्यय स्पष्टतः ज्ञान के अभाव का प्रत्यय है जैसाकि 'मै नहीं जानता' वाक्य में है। 'मैं अज्ञ हूँ' जैसे उदाहरणों में भी अभाव का अर्थ स्पष्ट होता है यद्यपि यहाँ कोई निषेधात्मक क्रिया चिह्न नहीं है। 'विवरण' भी 'अज्ञान' का ज्ञान से विरोध स्वीकार करता है, और यदि यह मान लिया जाय, तो उक्त विरोध का ज्ञान हाते हुए 'अज्ञान' का एक भावात्मक सत्ता के रूप में ज्ञान नहीं होगा, और ऐसे विरोध के ज्ञान के बिना 'अज्ञान' का ज्ञान नहीं होगा, क्योंकि वह 'अज्ञान' का अनिवाय प्रत्यय होता है। ऐसा ज्ञान का अभाव जो उस विषय का उल्लेख करता है जिसका निषेध किया गया है यदि स्वयं ज्ञान की पृच्छा के विषय के रूप में ग्रहण किया जाय तो वह भी उक्त उल्लेख कदाचित् न करेगा। इस प्रकार ऐसी कोई विधि नहीं है जिसके अनुसार 'अज्ञान' ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ अर्थ माना जा सके और यह मायता गलत है कि यद्यपि अज्ञान के विश्वपणात्मक प्रत्यय में दो सघटक-ज्ञान एवं उसका निषेध-हाते हैं तथापि वह एक ऐसे भावात्मक प्रत्यय का नाम है जिसमें इन सघटकों का समावेश नहीं होता।^१ यदि अज्ञान वृत्ति ज्ञान से निवृत्त हो सकती है तो यह मानना अनावश्यक है कि उमका उस अर्थ से भिन्न कोई अर्थ हो सकता है जो ज्ञान के विनाश के रूप में उसके सघटक निषेधात्मक अर्थ के द्वारा लक्षित होता है। अनुभव भी यह बताता है कि अज्ञान का ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त अर्थ कोई अर्थ नहीं होता इसलिए जबतक अज्ञान द्वारा परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता ज्ञान नहीं हो जाती तबतक अज्ञान का कोई ज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु चूँकि ऐसी प्रतियोगी सत्ता स्वयं यह ब्रह्म ज्ञान है जिसका अज्ञान से कोई साहचर्य नहीं होता, इसलिए परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता के समावेश से उक्त प्रत्यय असम्भव हो जायगा अतः अज्ञान का कोई ज्ञान नहीं हो सकता।^२

शंकराचार्य द्वारा दिया गया उत्तर यह है कि अज्ञान द्वारा परिलक्षित प्रतियोगी ब्रह्म ज्ञान होता है और यह ब्रह्म ज्ञान साक्षी चेतन के रूप में अज्ञान का प्रकाशक होने के कारण उसका विराधी नहीं होता, क्योंकि केवल वृत्ति युक्त मनस ही अज्ञान के विरोध में होता है। इसलिए साक्षी चेतन के रूप में ब्रह्म ज्ञान एवं अज्ञान में कोई विरोध न होने के कारण तथा इस तथ्य के होते हुए भी ब्रह्म ज्ञान

^१ ज्ञानाभावाऽपि हि प्रमेयत्वादिनाज्ञाने प्रतियोग्यदि जानानपेक्षएतेन निपुण कुलादि गन्वन् भाव रूप ज्ञाने अज्ञानशब्दे इति निरस्तम् ।

— यायामृत पृ० ३१२ ।

^२ अपि च भाव-रूपानानावच्छेदक विषयस्याज्ञाने अज्ञान जानायाभात् जाने च अज्ञान सवामावान् कथं भाव रूपानानज्ञानम् ।

एक अर्थ में उसके द्वारा परिलक्षित प्रतिपाद्यी के रूप में उसका सघटक हाता है। 'अज्ञान का ज्ञान प्राप्त करना सम्भव है। किन्तु उत्तर में यह निर्दिष्ट किया जा सकता है कि ब्रह्म ज्ञान की चेतना स्वयं साक्षी चेतन होती है, मैं नहीं जानता 'अनुभव' 'वृत्ति ज्ञान' का निषेध हाता है, अतएव 'वृत्ति ज्ञान' के न होने पर भी उसका साक्षी चेतन के प्रति उल्लेख किया जा सकता है। इस प्रकार इस सिद्धांत में प्रतिपादित यह हल कि 'अज्ञान ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है ठीक वही है जो 'अज्ञान की एक भावात्मक सत्ता मानने वाले सिद्धांत द्वारा प्रस्तुत किया जाता है। यदि यह तक दिया जाय कि यद्यपि ज्ञान का निषेध एक सामान्य रूप में परिलक्षित प्रतिपाद्यी से किसी ऐसे व्यक्त सम्बन्ध के अंतर्भाव से रहित एक भावात्मक अज्ञान के रूप में भासित हो सकता है—ता इसका उत्तर यह है कि यदि इस तक को मान भी लिया जाय ता भी उससे एक भावात्मक अज्ञान की स्वीकृति को कोई समर्थन प्राप्त नहीं होता क्योंकि ज्ञान के निषेध के उपाहरण में भी यह स्वीकार किया जा सकता है कि यद्यपि वह सामान्यत एक परिलक्षित प्रतिपाद्यी से सम्बन्धित हो तथापि सम्भवत किसी विशिष्ट पक्ष में उसमें सदा उक्त संबन्ध का समावेश न भी रहे। कुछ के द्वारा आगे यह आग्रह किया जाता है कि एक सत्ता अपरोक्ष रूप से ज्ञान की जा सकती है तथा उक्त ज्ञान में सदा उस सत्ता के द्वारा परिलक्षित विनिष्ट संबन्ध का सदा समावेश नहीं होता है, केवल पश्चादुक्त प्रकार का ज्ञान ही मशय की असम्भव बनाना है। किन्तु यह तथ्य कि एक जात किये गए विषय के प्रति सशय हा सकता है स्पष्टतः प्रकट करता है कि एक विषय अपन विशिष्ट एक निषेधात्मक संबन्ध की तात्कालिक अभिव्यक्ति के बिना भी जात किया जा सकता है।

इसके अतिरिक्त यदि अज्ञान का वृत्ति ज्ञान के द्वारा ग्रहण नहीं किया जा सकता तो 'अज्ञान' के सम्बन्ध में अनुमान की कोई सम्भावना नहीं हा सकती। जब कोई यह कहता है 'आप इसका रहस्य नहीं जानते' तो जिस आता के सम्मुख एक परोक्ष ज्ञानात्मक वृत्ति के द्वारा रहस्य का उद्घाटन किया जाता है उसके सम्मुख यदि एक 'वृत्ति ज्ञान' के माध्यम से 'अज्ञान प्रस्तुत नहीं किया जाता ता उसे 'अज्ञान' की चेतना ही नहीं हा सकती थी। यह नहीं कहा जा सकता कि पराक्ष ज्ञानात्मक वृत्ति का 'अज्ञान' से विराध नहीं हाता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो फिर एक पराक्ष ज्ञान के द्वारा किसी सत्ता का ज्ञान होने पर भी एक व्यक्ति का यह अनुभूति हा सकती है कि उसने उसे जात नहीं किया। गणरवादियों द्वारा यह स्वीकार किया जाता है कि प्रत्यक्षीकरण के माध्यम से प्राप्त अपरोक्ष ज्ञान की वृत्ति 'अज्ञान' में विराध में होती है, और यदि पराक्ष ज्ञान की वृत्ति भी अज्ञान में विराध में हाती है तो ऐसी कोई मानसिक 'वृत्ति' नैय नहीं रह जाती जिसके द्वारा 'अज्ञान जात किया जा सके।

सुषुप्ति का यह अनुभव (मैं अब तक कुछ भी नहीं जानता था) भा पान का अभाव का उल्लेख करता है न कि किसी भावात्मक अज्ञान का। यह नहीं कहा जा सकता कि शू कि उस काल में (प्रत्यक्षकर्ता अथवा किसी अन्य मामला की चेतना न होने के कारण) अथ सब पान समाप्त हो जाता है अतः पान के अभाव की भी कोई चेतना नहीं हो सकती क्योंकि भावात्मक अज्ञान के अनुभव के प्रति भा यही आपत्ति होगी। यदि यह आप्रह किया जाय कि उक्त अवस्था में अज्ञान एक भावात्मक सत्ता के रूप में माक्षान् अनुभूत होता है किन्तु अपने विविध परिदक्षित प्रतियागी में उसका सबधीकरण केवल जाग्रत अवस्था ही में प्रकट होता है, तो यही व्याख्या समान औचित्य में उस दशा में भी ली जा सकती है जबकि सुषुप्ति का अनुभव पान के अभाव का अनुभव माना जाय क्योंकि पान के अभाव का अनुभव भी अपने परिदक्षित प्रतियागी में किसी अवध के बिना एक ज्ञातव्य सत्ता के रूप में किया जा सकता है अथवा सुषुप्ति में अज्ञान के तथा कथित अनुभव की व्याख्या जाग्रत अवस्था की भौतिक एवं शारीरिक अवस्थाओं में पान के अभाव के अनुमान के रूप में की जा सकती है। शंकरवादी मत में भी शू कि उक्त अवस्था में ब्रह्म अहम् की अनुभूति नहीं की जा सकती इसलिए मुझे कुछ भी पता नहीं था कि अनुभव एक अथ में मिथ्या माना जाना चाहिए। यदि यह आप्रह किया जाय कि सुषुप्ति में अज्ञान एक अविद्या वृत्ति के माध्यम से प्रतिबिम्बित ज्ञान के कारण 'माक्षि चतय' के द्वारा पता किया जाता है तो वह समान औचित्य में जाग्रतावस्था में भी उमील्य में पता किया जा सकता है। यदि उस माक्षि चेतय द्वारा अपराक्ष रूप में पता किया गया माना जाय तो वह एक नित्य सजान ज्ञान के कारण उसका कोई मूल मस्कार नहीं होगा और उसका स्मरण नहीं हो सकेगा। इसके अतिरिक्त यदि यह स्वीकार न किया जाय कि सुषुप्ति में अज्ञान का अभाव जाग्रतावस्था की अवस्थाओं में अनुमान के रूप में फलित होता है तो सुषुप्ति अवस्था में अज्ञान के अभाव का किसी अथ प्रकार से सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि उसका एक भावात्मक अज्ञान में अनुमित नहीं किया जा सकता शू कि पान का अभाव जड होने के कारण अपने माह्वय में एक आवरण-तत्व के रूप में किसी अज्ञान को नहीं रखता। इससे अतिरिक्त यदि एक भावात्मक सत्ता के रूप में अज्ञान में सत्ता ज्ञान के अभाव का अनुमित किया जा सकता है तो सुषुप्ति अवस्था में राग के अभाव में भावात्मक द्वय का अनुमित करना पड़ेगा। इस प्रकार अज्ञान का कल्पि अपराक्ष ज्ञान का विषय नहीं माना जा सकता।

मधुसूदन का उत्तर यह है कि यद्यपि प्रत्यक्ष अहम् अज्ञान का अधिष्ठान नहीं हो सकता तथापि शू कि अतः करण का अपनी कारणावस्था में अज्ञान के अधिष्ठान सुद चतय में मिथ्या तात्पर्य होता है अतः अज्ञान प्रत्यक्ष अहम् के माह्वय में

भासित होता है। इसके द्वारा ही सुस्पष्टि के मुझे कुछ भी ज्ञात नहीं था अनुभव की व्याख्या की जाती है। मैं घट को जानता हूँ' अनुभव की दशा में भी यद्यपि घट पर कोई आवरण नहीं हो सकता, फिर भी, चूँकि 'अज्ञान' का अधिष्ठान घटाकृति से परिच्छिन्न चैतन्य होता है, इसलिए यह आभास होता है कि घटाकृति स्वयं अज्ञान' के आवरण का विषय होती है। यह आपत्ति भी अवध है कि परोक्ष ज्ञान में विषय पर अज्ञान का आवरण होने के कारण चेतना का अभाव होना चाहिए क्योंकि ज्ञाता के 'अज्ञान का निवारण हो जाता है तब ज्ञान का प्रकाश विषय में स्थित अज्ञान' के द्वारा अवरुद्ध नहीं किया जा सकता।

द्वितीय वा यह आपत्ति अवध है कि 'अज्ञान' केवल ज्ञान का आभास है अतएव अज्ञान को एक भावात्मक सत्ता के रूप में प्रत्यक्षकर्ता में स्थित मानने का स्थान पर केवल ज्ञान के अभाव का स्वीकार करना अधिक सम्यक है क्योंकि उक्त रूप में ज्ञान का अभाव का अनुभव अवध होता है, चूँकि अभाव में एक सघटक के रूप में परिलक्षित प्रतिभागी का समावेश होता है। यह ज्ञात करने के लिए कि 'मुझ में कोई ज्ञान नहीं है' मुझ में ज्ञान का जान जाना चाहिए जो आत्म विरोधी है। किसी परिलक्षित प्रतिभागी से किसी अवध का समावेश के बिना प्रत्यक्षकर्ता में ज्ञान का अभाव का अनुभव केवल भावात्मक अज्ञान की दशा में अवध हो सकता है। एक विशिष्ट अभाव एक सामान्य अभाव के रूप में कभी भासित नहीं हो सकता, क्योंकि यदि यह मान लिया जाय तो मेज पर एक पुस्तक के हान पर भी मेज पर कोई भी पुस्तक के न होने का अनुभव हो सकता है, क्योंकि प्रतिपक्षा के प्रस्तावित सिद्धान्त का अनुसार इस अवधवा उस पुस्तक का विशिष्ट अभाव एक सामान्य अभाव के रूप में भासित होना चाहिए। मधुसूदन का आग्रह है कि अभावा में भेद विगुह्य अभावा का भेद पर निर्भर नहीं करता वरन् उनका सघटक परिलक्षित प्रतियोगिया के भेदा पर निर्भर करता है। इस प्रकार यह असम्भव है कि स्वयं के अज्ञान के अनुभव की व्याख्या इस मायता का आधार पर की जा सकती है कि उक्त अनुभव अभाव का अनुसार उल्लेख करता है, क्योंकि यह पहले ही बताया जा चुका है कि ऐसा आभास न तो विशिष्ट हो सकता है और न सामान्य। अतः अज्ञान का अनुभव इस भावात्मक सत्ता का अनुभव माना जाना चाहिए।

निम्न यह तक किया जा सकता है कि अज्ञान के प्रत्यय में भी विरोध का द्वारा ज्ञान के प्रति उल्लेख समाविष्ट रहता है अतएव यह लक्षित होता है कि ज्ञान उसका एक सघटक है, इसलिए अभाव के प्रत्यय के विरोध में उठाई गई सभी आपत्तियाँ समान औचित्य में अज्ञान' का प्रत्यय पर भी लागू होती हैं। इसका उत्तर यह है कि शक-वादी मत का अनुसार विगुह्य साभि चैतन्य एक ही समय में अज्ञान एवं उससे आदृत विषय का उनमें से किसी का भी विनाश व मवाचन के बिना ग्रहण कर लेता है।

अतः किसी भी आत्म विराध को कोई सम्भावना नहीं रहती, क्याकि 'अज्ञान की चेतना में उसका निषेध करने वाली किसी भी प्रक्रिया का सम्भावना नहीं होता।' यदि प्रतिपक्षी के द्वारा यह तक किया जाय कि अभाव की चेतना के उदाहरण में भी इसी प्रकार का उत्तर सम्भव है (इस भावना पर कि अभाव का विषय 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा अपरोक्ष ज्ञात किया जाता है), तो मधुसूदन का उत्तर यह है कि चूकि 'अज्ञान' 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा ज्ञात किया जा सकता है अतः उसी प्रकार से उसका परिलक्षित प्रतियोगी भी ज्ञात कर लिया जाता है किन्तु चूकि अभाव 'साक्षि-चैतन्य' द्वारा अपरोक्ष ज्ञात नहीं किए जाते परन्तु ब्रह्म अनुपलब्धि नामक प्रमाण के द्वारा ज्ञात किए जाते हैं इसलिए अज्ञान' का परिलक्षित प्रतियोगी भा साक्षि द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह तक नहीं किया जा सकता कि ज्ञान की भाँति अभाव भी साक्षि चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त किया जा सकता है क्याकि ज्ञान में अभाव का अस्तित्व अतर्निहित होता है अतएव ज्ञान एक ही काल में 'साक्षि चैतन्य' द्वारा अभिव्यक्त नहीं किए जा सकते, किन्तु अनुपलब्धि ज्ञान अज्ञान के प्रति एक गुणात्मक संघर्ष में प्रकट हो जाता है क्योंकि संघर्ष गुणात्मक होने के कारण दोनों में कोई व्याघात नहीं होता तथा इस प्रकार अज्ञान' के ज्ञान की सम्भावना की व्याख्या हो जाती है। शंकरवादी यह स्वीकार नहीं करते कि एक विनिष्ट सत्ता के ज्ञान में विनाश के ज्ञान की पूर्वकल्पना होती है अतएव यह आपत्ति संघर्ष है कि अज्ञान की परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता का पूर्व ज्ञान न होने के कारण उक्त परिलक्षित प्रतियोगी अज्ञान के विशिष्ट सघटक के रूप में विद्यमान नहीं हो सकता।^१

एक यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि, चूकि ब्रह्म ज्ञान एक निश्चित अनुशासन प्रणाली द्वारा प्राप्त किया जाता है इसलिए जबतक उसे पूरा नहीं कर लिया जाता तब तक ब्रह्म ज्ञान का प्रागभाव होता है तथा इस प्रकार के अभाव की स्वीकृति से शंकरवादी उसी आलाचना के लक्ष्य बन जाते हैं जिससे वे बचना चाहते हैं। इसका उत्तर इस मत में पाया जाता है कि यहाँ प्रागभाव को मानने के स्थान पर शंकरवादी यह मानते हैं कि या तो ब्रह्म का ज्ञान हो सकता है या उसके सम्बन्ध में अज्ञान हो

^१ प्रमाण वृत्ति निवृत्त्यस्यापि भाव रूपानानस्य साक्षि वेद्यस्य विराधि निरूपक ज्ञान तद्-व्यावतक विषय ग्राहकेण साक्षिणा तत्साधकेन तदनाशाद् व्याहृत्यनुपपत्तेः ।

—'अद्वैत सिद्धि' पृ० ५५० ।

^२ न च अक्लेशकस्य विषयमादे प्रागज्ञाने कथं तद्विशिष्टाज्ञानं जानाम् । विशेषणं जानाधीनत्वाद्विशिष्टं जानस्येति वाच्यं विशेषणं जानस्य विनिष्टं ज्ञानं जानत्वे मानाभावत् ।

सकता है अर्थात् ब्रह्म ज्ञान के सबध में वे एक भाव रूप 'अज्ञान' का मानते हैं, और इस प्रकार कोई विरोध नहीं होता ।

व्यामतीथ का तक है कि किसी सत्ता के अभाव में अनिर्वायत उसके ज्ञान के सघटक के रूप में अपने विशिष्ट सदधा सहित किसी विनोप सत्ता का ज्ञान अन्तर्निहित नहीं होता तथा ऐसा ज्ञान परिलक्षित प्रतियागी की विशेषताओं के प्रति किसी विशिष्ट उल्लेख के बिना भी उत्पन्न हो सकता है । 'मैं अज्ञ हैं' नामक अनुभव में मनस के समक्ष कोई परिलक्षित प्रतियागी उपस्थित नहीं रहता है तथा केवल सामान्य रूप में सत्ताओं का उल्लेख होता है । उक्त मत के अनुसार धू कि परिलक्षित प्रतियागी का ज्ञान अभाव के ज्ञान का एक सघटक नहीं होता, इसलिए इस आधार पर कोई विरोध नहीं होता कि धू कि अभाव की स्वीकृति परिलक्षित प्रतियागी के सबध में की जाती है, अतः एक सघटक के रूप में उसकी उपस्थिति असम्भव है । इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि किसी भां विशेष सत्ता का अभाव उस सत्ता के विशिष्ट सम्बन्धों के बिना केवल एक सामान्य प्रसंग में प्रकट नहीं हो सकता । यदि यह आग्रह किया जाय कि कोई प्रागभाव एक सघटक के रूप में परिलक्षित प्रतियागी की विशिष्ट विनोपताओं के साहचर्य में प्रकट नहीं हो सकता और सबल प्रागभाव केवल एक सामान्य प्रसंग में ही प्रकट हो सकते हैं तो इस आलोचना का मधुसूदन द्वारा यह उत्तर दिया जाता है कि ऐसे प्रागभाव, जो अपने परिलक्षित प्रतियागी से केवल एक सामान्य प्रसंग में साहचर्य रखते हैं अस्तिद्ध होते हैं । मधुसूदन के प्रतिपक्षी का यह तक करते हुए कल्पित किया गया है कि एक अभाव में परिलक्षित प्रतियागी के स्वरूप में केवल उस विनोप सामग्री का समावेश होता है जो निषेध की गई वस्तु अथवा वस्तुओं में अन्तर्निहित लक्षण होता है । ऐसे लक्षण वस्तुतः अभाव के ज्ञान की सामग्री होने के नाते निषेध की गई वस्तु अथवा वस्तुओं की परिलक्षित सीमा का निर्माण करते हैं, किन्तु ऐसा वस्तुगत उल्लेख किसी अभाव के ज्ञान के लिए सवधा अप्रासंगिक होता है । अभाव के ज्ञान में अनिर्वायता निषेध की गई वह सामग्री होगी है जिसमें वस्तुओं से सम्बन्धित लक्षण का समावेश होता है अतएव अभाव के ज्ञान में अन्तर्निहित परिलक्षित प्रतियागी केवल उन्ही लक्षणों का उल्लेख करना है जो अनुभव में मनो-वैज्ञानिक दृष्टि में प्रत्यक्ष होते हैं तथा उनमें यह लक्षित नहीं होता कि वे निषेध की गई वस्तुओं के वस्तुगत दृष्टि में पारिभाषिक लक्षण होते हैं । इस प्रकार धू कि ऐसा मत के अनुसार अभाव के ज्ञान में निषेध की गई वस्तुओं का ज्ञान एक सघटक के रूप में अन्तर्निहित नहीं होता इसलिए शक्यताओं द्वारा बताया गया कोई विरोध उत्पन्न

१ प्रतियागिनावच्छेदक प्रकारक-ज्ञानाभावन प्रागभाव-प्रतानिरसिद्धव ।

नहीं हाता । इसके प्रति मधुसूदन कहते हैं कि ऐसा उत्तर उनका द्वारा पहल ही स लगाय गये आरापो से काई रक्षा प्रदान नहीं करता, क्याकि प्रतिपक्षी यह साचते हुए प्रतीत होते हैं कि यह यथष्ट होगा यदि एक अभाव म समाविष्ट परिलक्षित प्रतियोगी अभाव के ज्ञान का एक पारिभाषिक लक्षण माना जाय तथा उसम इस मायता का समावेश न हो कि साथ ही वह निषेध किये गये विषया का पारिभाषिक लक्षण हाता है तथा के यह मानत हैं कि अभाव के ज्ञान म जिस विषय वस्तु का निषेध किया जाता है वह अपने विशिष्ट स्वरूप म प्रकट न हाकर केवल सामान्य रूप म प्रकट होती है, और यदि ऐसा होता तो एक विषय के एक विशिष्ट रूप मे एक स्थान म विद्यमान होने पर भी उसके अभाव का एक सामान्य रूप म अनुभव हा सकता है क्याकि प्रति पक्षिया की मायता के अनुसार अभाव सग केवल सारु यम मय ही प्रकट हाते हैं । इस प्रकार, जब कोई कहता है मुमम ज्ञान नहीं है तब यदि यहाँ ज्ञान का केवल एक सामान्य उल्लेख होता है तो यह वाक्य अर्थहीन हो जाता है, क्याकि ज्ञान के न होने का ज्ञान भी स्वय एक ज्ञान है और उक्त वाक्य म ज्ञान क अभाव का एक सामान्य उल्लेख होने के कारण वह स्वय ज्ञान के न होने की मायता का ही विरोध करता है ।

यह आप्रश्न किया जा सकता है कि यदि अभाव क ज्ञान की उपयुक्त आलाचना सत्य है तो वह प्रागभाव पर भी लागू हागी । इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि प्रागभाव को मानन की कोई आवश्यकता नहीं है क्याकि तथाकथित प्रागभाव का वास्तविक अर्थ मायी उत्पत्ति होता है जिसका, पुन उस काल-वस्तु के अतिरिक्त काई अर्थ तात्पर्य नहा होता जो किसी विषय अथवा उसके विनाग स सीमित नहीं होती—ऐसा विषय वह हाता है जा तथाकथित प्रागभाव का परिनिमित्त प्रतियागी माना जाता है । भविष्यत्व का भी यही अर्थ होता है ।^१ इस प्रसंग म यह ध्यान रखने की बात है कि उत्पत्ति की परिभाषा एक ऐसे विशिष्ट सबध के रूप मे दी जानी चाहिए जो आरम्भितर होता है क्याकि उसकी परिभाषा प्रागभाव के माध्यम से नहीं दी जा सकती, शू कि प्रागभाव का केवल उत्पत्ति क माध्यम से परिभाषित किया जा सकता है अतएव यदि प्रागभाव को उत्पत्ति की परिभाषा का सघटक बना दिया जाय तो इसम एक दुष्ट चक्र का समावेश हो जाता है । अत, यदि प्रागभाव को माना भी जाय, तो यह बताना कठिन होगा कि उसका ज्ञान कगे हो सकता है और दूसरी आर यदि हम प्रागभाव का एक पृथक पदाय के रूप म न मानें तो हमारी काई हानि नहीं हाती । एक प्रागभाव म अतर्निहित अभाव जहाँ तक अभाव मात्र का सबध

^१ भविष्यत्व च प्रतियागि-तद् ध्वसानाधार काल सम्बन्धित्वम् ।

है, निषेध किये गये विषय के एक काल विनापन में अभाव के समतुल्य होता है, जिसकी अभाववस्तु के रूप में एक विनापन काल से परिच्छिन्न एक विनापनाभाव होता है जहाँ विनिष्ट विषय केवल एक सामान्य अवयव में प्रकट होता है। इसका विश्लेषण यह बताता है कि प्रागभाव में वर्तमान से परिच्छिन्न एक विशिष्ट विषय का अभाव होता है फिर भी वह विनिष्ट विषय अपने विनिष्ट एक विशेष स्वरूप में प्रकट नहीं होता, बल्कि केवल एक सामान्य रूप में प्रकट होता है।^१ यहाँ यह द्विविधा उत्पन्न होती है कि एक विनिष्ट विषय का अभाव (विनेयाभाव) अपने परिलक्षित प्रतियोगी की अभाववस्तु के रूप में निषेध की गई वस्तु की विनापताघ्रा का समावेश किये बिना केवल उसके सामान्य धर्म को नहीं रख सकता और यदि ऐसा है तो उक्त गत का समाविष्ट करने वाला कोई प्रागभाव नहीं हो सकता। पुनः यदि उसकी सम्भावना का स्वीकार किया जाय तो सामान्यभाव असम्भव होता है क्योंकि काल अथवा विषय की किसी प्रकार की विनापता द्वारा परिच्छिन्न कोई भी अभाव एक 'सामान्यभाव' कहलाने का अधिकारी नहीं होगा। इस प्रकार प्रागभाव और सामान्यभाव दोनों के प्रत्यय अयो-याश्रित प्रतीत होते हैं तथा एक दूसरे का इस प्रकार अवरुद्ध करते हैं कि उनमें से किसी का भी स्वीकार नहीं किया जा सकता। इन सब उदाहरणों में मधुसूदन का मुख्य तर्क यह है कि किसी भी अभाव के परिलक्षित प्रतियोगी के रूप में कोई भी विनिष्ट विषय विनापता में सबधिन हुए बिना केवल एक सामान्य रूप में प्रकट नहीं हो सकता। इस प्रकार जब कोई कहता है मैं अज्ञ हूँ तब उक्त तर्क वाक्य का समाविष्ट करने वाला अनुभव केवल एक सामान्य धर्म में प्रकट होने वाला एक विनेय विषय के अभाव का अनुभव नहीं होता। यदि इस तर्क को स्वीकार कर लिया जाय तो मैं अज्ञ हूँ में समाविष्ट अनुभव की व्याख्या एक सामान्यभाव के अनुभव के रूप में नहीं की जा सकती।

पुनः यह एक सामान्य अनुभव की बात है कि अभाव का अधिष्ठान मात्र ही स्वयं अभाव की चेतना का उत्पन्न कर सकता है इस प्रकार रिक्त स्थान भी उस पर घट के अभाव का सूचक होता है। इस दृष्टिकोण से देखने पर भावात्मक सत्ताएँ भी अभाव के बोध का उत्पन्न कर सकती हैं। यह सुभाव देना गलत है कि परिलक्षित प्रतियोगी का स्वरूप अभाव के स्वरूप की परिभाषा होता है क्योंकि यदि ऐसा होता तो यह असम्भव होता कि विभिन्न अभाव यथा प्रागभाव ध्वसाभाव इत्यादि भिन्न भिन्न अभावों के रूप में वर्गीकृत किये जाते चूँकि उन सबका एक ही परिलक्षित प्रतियोगी होता है। मधुसूदन के मत के अनुसार अभाव के भेद भावात्मक सत्ताघ्रा के भेदों की भाँति मिथ्या आराधना के कारण होते हैं।

^१ इहैदानीं घटो नास्तीति प्रतीतिस्तु सामान्य धर्मावच्छिन्न प्रतियोगिताकृतत्वात्
वच्छिन्न यावद्विनेयाभाव विषया ।
—वही पृ० ५५३ ।

यदि यह भी मान लिया जाय कि केवल एक ही अभाव हाता है जो विभिन्न अवस्थाओं में मित्र मित्र प्रतीत हाता है, ता शकरवादी काई भी आपत्ति नहीं उठा सकेंगे क्वाकि उनके अनुसार अभाव और भाव दाना मिथ्या आरापण मात्र है। किन्तु मधुसूदन निदेश करते है कि शू कि 'मै अज्ञ हैं अनुभव (उपराक्त ममभेनी विश्लेषण के पश्चात् भी) अपने उद्गम क रूप में किसी अभाव का प्रकट नहीं करता, इसलिए यह मानना पड़ेगा कि वह अज्ञान की भाव रूप सत्ता क अनुभव के कारण होता है।

इसलिए मधुसूदन आग यह आग्रह करत है कि सुपुष्टि क अनुभव अर्थात् मैने इतने समय तक बुद्ध भी ज्ञान नहीं किया का जाग्रतावस्था में मप्रत्यक्ष एक भावरूप अज्ञान का उल्लेख करना है। अब यदि यह सप्रत्यक्ष एक अनुमान है ता प्रतिपत्ती निर्देश करता है कि वह ज्ञान क अभाव का अनुमान टा सकता ह न कि भावात्मक अज्ञान का अज्ञान। क्वाकि एक व्यक्ति यह अनुमान कर सकता है कि शू कि उसका अस्तित्व था और टा जाग्रत अवस्थाभा के मध्यांतर में उसका मानसिक वृत्ति थी इसलिए वह वृत्ति ज्ञान के अभाव की वृत्ति हानी चाहिए थी। मप्रत्यक्ष स्मृति मात्र नहा कहा जा सकता क्वाकि स्मृति कवन मूल मस्कारा क माध्यम स टा सकती है। साक्षि चतय का ज्ञान नित्य हान क कारण, उक्त ज्ञान स काई मूल मस्कार उत्पन्न नहीं किय जा सकते क्वाकि मून-मस्कारा का तत्र कवल ऐस मनाना स स्मृति का उत्पन्न करने का एक मनावधानिक उपाय मात्र है जा अस्थाया हात है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देने हैं कि विचाराधीन मप्रत्यक्ष एक अनुमान नहीं कहा जा सकता क्वाकि अनुमान इस आधार पर आरिप्त ह कि साने वाले व्यक्ति के सुपुष्टि में एक मानसिक वृत्ति थी। किन्तु यदि उम समय उसमें कोई ज्ञान नहीं होता ता उमके लिए यह कहना असंभव है कि उस समय वह किसी विगिष्ट मानसिक वृत्ति स सम्पन्न था। यह भा नहीं कहा जा सकता कि सुपुष्टि में अभाव का ज्ञान दस तथ्य स अनुमित किया जा सकता है कि उम समय ज्ञान की उत्पत्ति का काई कारण नहा था क्वाकि उक्त कारण का अभाव कवन ज्ञान के अज्ञान स ही जात किया जा सकता है (और इसका विलाम भी सत्य है) तथा इसमें एक दुष्ट चक्र का समावेश हो जाता है। न यह कहा जा सकता है कि ज्ञान के अभाव को इन्द्रिया का अज्ञान-दमय अवस्था में अनुमित किया जा सकता है जा कवल उनके काय-व्यापार की समाप्ति क फलस्वरूप ही घटित टा सकता है क्वाकि एसा काई प्रमाण नहीं है कि इन्द्रिया क काय व्यापार की समाप्ति अज्ञान-दमय अवस्था का उत्पन्न करगी। इस मंत्र में यह ध्यान रखना चाहिए कि अज्ञान का ज्ञान मग ज्ञान क अभाव क साहचर्य में हाता है इसलिए प्रत्येक ऐस उदाहरण में जहाँ अज्ञान का ज्ञान हाता है वहाँ ज्ञान क अभाव का अनुमान सही हागा। तथाकथित अनुपलधि वस्तुतः भाव रूप अज्ञान स एक अनुमान द्वारा फलित हाती है एम प्रकार, जब एक व्यक्ति ज्ञान काल में एक गिक्त प्राणय का प्रत्यक्ष करता है तब वन उममें एक हाथी के ज्ञान

भाव स हाथी व प्रति अपन भावात्मक अज्ञान व तय्य वा अनुमान कर सकता है। उस प्रकार, ज्ञान के अभाव के सप्रत्यक्ष की व्याख्या अनुमान के रूप में की जा सकती है। उसकी एक स्मृति के उदाहरण के रूप में भी व्याख्या की जा सकती है। यह आपत्ति भी अर्थ है कि 'अज्ञान' का कोई मूल मस्कार नहीं हो सकता, क्योंकि जो 'अज्ञान' सुपुष्टि में साक्षि चतय' का विषय होता है वह स्वयं 'अज्ञान' की एक वृत्ति में से प्रतिबिम्ब होता है चूँकि केवल उक्त अवस्थाओं में ही 'अज्ञान' साक्षि चतय का एक विषय बन सकता है। चूँकि 'अज्ञान' के ज्ञान में एक 'वृत्ति का स्वीकार किया जाता है अतः 'वृत्ति की संपाप्ति के साथ एक मूल मस्कार जाना चाहिए और उसके द्वारा स्मृति की वृत्ति का सगती है जैसा कि किसी भी अन्य ज्ञान की स्मृति के उदाहरण में होता है।' यह तर्क नहीं दिया जा सकता कि, 'अज्ञान' अपने अज्ञान के लिए एक 'वृत्ति अवस्था की अपेक्षा रखता है यदि ऐसी कोई वृत्ति नहीं है तो 'अज्ञान' के सम्बन्ध में सगती हो सकती है क्योंकि 'अज्ञान' के प्रति कोई अज्ञान के समान ही क्षेत्र रखता है। यह आपत्ति नहीं किया जा सकता कि अज्ञान की भाँति अभाव का भी साक्षि चतय द्वारा प्रत्यक्षीकरण हो सकता है, क्योंकि चूँकि अभाव सग अपने परिलक्षित प्रतियोगी से संबन्धित होता है इसलिए वह निर्विकल्पक अतः प्रज्ञात्मक साक्षि चतय' के द्वारा अतः प्रज्ञात्मक रूप में प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। 'अज्ञान' में यद्यपि ज्ञान के प्रति विरोध समाविष्ट रहता है तथापि सुपुष्टि अवस्था में स्वयं उस विरोध का ज्ञान नहीं होता है। मधुसूदन कहते हैं कि यह तर्क दिया जाता है कि चूँकि अज्ञान की अवस्थाओं का सुपुष्टि अवस्था से जाग्रतावस्था तक एक निरन्तर अनुक्रम होता है (क्योंकि जाग्रतावस्था में भी मूल अज्ञान अज्ञान की अवस्थाओं में से प्रतिबिम्ब के द्वारा घटित होते हैं) इसलिए अज्ञान के सुपुष्टि जय ज्ञान की स्मृति का कोई अवसर नहीं होता है क्योंकि ज्ञान की एक वृत्ति अवस्था के नाश होने पर मस्कारों के द्वारा स्मृति सम्भव होती है। इसका यह उत्तर है कि सुपुष्टि अवस्था की अज्ञान अवस्था एक विशिष्ट 'तामसी स्वरूप की अवस्था होती है जिसका निद्रा के साथ हो अतः हो जाता है अतएव इसके एक जाग्रतावस्था की साधारण अवस्था के मध्य में कोई अनुक्रम की निरन्तरता नहीं होती। किन्तु एक दृष्टिकोण से यह तर्क सही है, क्योंकि यह माना जा सकता है कि सुपुष्टि अवस्था में अज्ञान' अपनी कारणावस्था में अस्तित्व रखता है और इस प्रकार चूँकि अज्ञान' सुपुष्टि एक जाग्रतावस्था ज्ञान के अनुभव का उपादान होता है इसलिए वस्तुतः अज्ञान व अनुक्रम की निरन्तरता होती है और इस प्रकार अज्ञान के सुपुष्टि जय अनुभव की कोई स्मृति नहीं हो सकती। इसी कारण से सुरेश्वर ने उक्त मत का परित्याग किया है। विवरण

१ अज्ञानस्याज्ञान-वृत्ति प्रतिबिम्बित साक्षि भास्यत्वेन वृत्ति नाशादेव मस्कारोपपत्तः ।

का लेखक 'योग सूत्रा' में लिए गए निद्रा व प्रत्यय का अनुसरण करता है, यहाँ सुषुप्ति अवस्था में एक पृथक् वृत्ति को स्वीकार किया गया है। इस प्रकार सुषुप्ति अवस्था के अनुभव का भाव रूप अज्ञान के अनुभव के रूप में दर्शन किया जा सकता है।

अज्ञान का अनुमान

अपने 'विवरण' में प्रकाशानन्द द्वारा यह माना जाता है कि 'अज्ञान' का अनुमान सम्भव है, वे उक्त अनुमान व आकार का इस प्रकार निर्देश करते हैं 'एक प्रमाण ज्ञान अपने विषय व आवरण से संबंधित होता है, वह आवरण स्वयं उस ज्ञान से निवृत्त हो सकता है तथा ऐसा आवरण स्व प्रागभाव से व्यतिरिक्त होता है।' इस अनुमान का खण्डन करते 'यासतीय पक्ष (अर्थात् प्रमाण ज्ञान) व प्रत्यय की आलोचना से प्रारम्भ करते हैं। वे कहते हैं कि उक्त आकार व अनुमान के अनुसार सुख भी जा एक प्रमाण ज्ञान है स्व आवरण की निवृत्ति के पश्चात् प्रकट होना चाहिए किन्तु सुख की चेतना माक्षी चेतन्य व स्वरूप की हानि के कारण (स्वयं शंकरवादियों के सिद्धांत के अनुसार) अज्ञान का निवारण करने में असमर्थ रहती है। यदि पक्ष पद व प्रत्यय का वृत्ति ज्ञान अथवा सामान्य ज्ञानात्मक अवस्थाओं में संकुचित कर दिया जाय तो भी वह सम्भव नहीं होता है, क्योंकि यदि एक पराक्ष ज्ञान को अवस्था स्व विषय आवरण का निवृत्त करती हुई मानी जाय तो उसका अर्थ यह होगा कि विषय व द्वारा अज्ञान प्रज्ञात्मक चेतन्य की एक अपराक्ष अभिव्यक्ति होती है जो यह कहने व समाने होगा कि पराक्ष ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। यदि पक्ष का प्रत्यय अपराक्ष प्रत्यक्ष में संकुचित कर दिया जाय तो उक्त परिभाषा पराक्ष ज्ञान पर लागू नहीं होगी, जो एक प्रमाण ज्ञान होता है। श्रुति व अपराक्ष ज्ञान व उदाहरण में भी सत् के ज्ञान का एक अक्ष होता है जिस पर भी उक्त परिभाषा लागू होगी क्योंकि निश्चय ही वह असत् के आवरण का निवृत्त करके अभिव्यक्त नहीं होती चूँकि सत् का ज्ञान सावलाकिक होता है। इसके अतिरिक्त यदि उससे अज्ञान का निवारण हो जाता तो अज्ञान की कोई सत्ता नहीं होती अतएव वह भ्रम का उपादान कारण नहीं बन पाता। अज्ञान जिसका सत् अघिष्ठान होता है भ्रम का उपादान कारण माना जाता है किन्तु वह स्वयं भ्रम का विषय कदापि नहीं होता

१ विवादगाधरायण प्रमाण ज्ञान स्व प्रागभाव व्यतिरिक्त स्व विषयावरण स्व निवृत्त्य स्व देश-गत-वस्त्वन्तर पूर्वक भवित् अहति अप्राकृत्याथ प्रकाशकत्वान्घकार प्रथमा त्पत्रप्रदीप प्रभाविति ।

यदि 'पक्ष' के प्रत्यक्ष को और भी सवुचित कर दिया जाय जिससे कि उसका अर्थ अधिष्ठान शून्य का छोड़कर, केवल पानात्मक अवस्थाएँ हो तो एक ही सत्ता की क्रमिक शक्तता के उदाहरण में दूसरे व तीसरे क्षण की चेतना स्वयं आवरण का निवृत्त करती हुई नहीं मानी जा सकती, शून्य कि उसका प्रथम क्षण की चेतना द्वारा निवारण हा गया था। यदि 'पक्ष' के प्रत्यक्ष को और भी सवुचित कर दिया जाय जिससे कि उसका अर्थ केवल जड विषय का अपराध ज्ञान हा, ता भी, शून्य कि शंकरवादी यह नहीं मानते हैं कि विषय पर आवरण हाता है इसलिए विषय ज्ञान उक्त आवरण का निवृत्त करता हुआ नहीं माना जा सकता। यदि इसके उत्तर में यह माना जाय कि मानसिक वृत्ति में—यथा घट का पान-घट की प्राकृति के द्वारा गुड चैतन्य की परिच्छिन्नता का समावेश हाता है, और शून्य कि 'अज्ञान' का उक्त परिच्छिन्नता के समान ही क्षेत्र हाता है इसलिए घटावृत्ति की परिच्छिन्नता क आवरण की निवृत्ति का अर्थ उसी सीमा तक 'अज्ञान' के आवरण का निवारण होता है, तो उत्तर यह है कि प्रथमतः 'अज्ञान का एक ही मानने वान मत के अनुसार उक्त व्याख्या समोचीन नहीं होती दूसरे शून्य कि किसी भी प्रकार के द्वारा परिच्छिन्न गुड चैतन्य स्वयं प्रकाश नहीं हाता इसलिए शंकरवादिया के अनुसार उक्त एक आवरण से संबंधित नहीं किया जा सकता, जो केवल गुड स्वयं प्रकाश चैतन्य ही से संबंधित हा सकता है। इसके अनिश्चित यदि यह कटा जाय कि आवरण की निवृत्ति का उन्मेष केवल जड विषय के प्रति ही किया गया है तो, शून्य कि शाब्दिक तक वाक्य—यह एक घट है—की स्वयं घट के समान ही सामग्री होती है इसलिए उस जड विषय (घट) के संबंध में आवरण का निवारण कभी घटित नहा हाता चाहिए जिसकी पराश सामग्री शाब्दिक तक वाक्य के समान ही हाती है।

पुन शून्य कि शंकरवादी मत क अनुसार वृत्ति पान स्वयं मिथ्या होता है, इसलिए ऐसी कोई सम्भावना नहीं हा सकती कि उस पर मिथ्या विषय का आरोपण हो। दूसरी ओर, यदि वृत्ति द्वारा अभिव्यक्त गुड चतन्य ज्ञान का समानार्थी हा ता शून्य कि ऐसा अज्ञान का अधिष्ठान हाता है इसलिए उस अज्ञान का निवारण नहीं माना जा सकता। इस प्रकार, अनुमान की यह शक्त कि ज्ञान अज्ञान के निवारण के द्वारा स्वयं का स्थापित करता है पूरा नहीं हाती तथा परिभाषा की यह शक्त भी पूरी नहीं हाती कि निवृत्त किय गये आवरण की पान क समान ही स्थिति हाती चाहिए शून्य कि 'अज्ञान' गुड चतन्य में स्थित हाता है जबकि पान सदा सापेक्षिक चैतन्य का हाता है।

अनुमान यह मानकर चलता है कि अज्ञान की अभिव्यक्ति के कारण आवरण का निवारण हाता है किंतु यह यहाँ लापू नहीं हा सकता क्योंकि ब्रह्म ज्ञान गुड चतन्य के प्रतिरिक्त किसी भी वस्तु द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता, और सत्त्व

भ्रमा का अधिष्ठान स्वयं प्रकाश नित्य स्व अभिव्यक्त होता है, अतएव यहाँ अव्यक्त की अभिव्यक्ति की कोई सम्भावना नहीं है। इसने अतिरिक्त यदि अज्ञान' अनादि काल से विद्यमान एक भाव रूप सत्ता है, तो उसकी निवृत्ति असम्भव होगी। यह भी असम्भव है कि जो सत्ता एक आवरण है वह अनादि हानी चाहिए। अतः ऐसी विरोधी युक्तियाँ देना सम्भव है कि आवरणों के साथ अनादित्व का साहचर्य कदापि नहीं हो सकता भू कि प्रागभाव की भाँति यह केवल अनादि के रूप में अस्तित्व रखता है अथवा यह कि एक प्रमाण ज्ञान अभाव के अतिरिक्त किसी वस्तु का निवारण नहीं कर सकता क्योंकि वह ज्ञान होता है। अव्यक्त की अभिव्यक्ति में अनभिव्यक्ति के किसी भावात्मक तथ्य का समावेश नहीं होता, बल्कि वह केवल अभिव्यक्ति के प्रभाव का मकेत कर सकता है। इसके अतिरिक्त प्रकाश घट आदि का अंधेरे की निवृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त करता है, क्योंकि प्रकाश अंधकार के विपरीत होता है किन्तु ज्ञान की अभिव्यक्ति का अज्ञान से विरोध नहीं किया जा सकता क्योंकि विषय का अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य अज्ञान के विरोध में नहीं होता। वृत्ति' का अज्ञान' से विरोध यहाँ अप्रामाणिक है क्योंकि वृत्ति ज्ञान नहीं है। एक नवीन अज्ञान के उदय के संबंध में यही कहा जा सकता है कि वह किसी विषय व्यक्ति के किसी विषय के ज्ञान के अनादि अभाव का निवारण करता है।

उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि प्रमाण ज्ञान जा कि पक्ष पद है उसका अर्थ में इस सीमा तक मकुचन करना है कि वह केवल वृत्ति ज्ञान पर लागू है, न कि 'साक्षि' चैतन्य पर जो मुख्य अथवा अनादि का अभिव्यक्त करता है वृत्ति-ज्ञान को भी अर्थ में और मकुचित करना पड़ेगा जिससे कि सब सनाता के धर्म्याश-इद अथवा 'सत्' जो सकल ज्ञानात्मक धर्मों का विशेष्य होता है-में अपवजन हो जाय। अतः 'प्रमाण ज्ञान' जिस एक आवरण को निवृत्त करने वाले के रूप में अनुमित किया जाता है केवल 'वृत्ति' में अभिव्यक्त ज्ञानात्मक धर्मों से अर्थ रक्षता है। परोक्ष ज्ञान के उदाहरण में भी ज्ञान के प्रति उसके अभाव से निर्मित उसके आवरण का निवारण होता है जिस आवरण के निवृत्त होने पर परोक्ष ज्ञान का विषय ज्ञान के प्रति अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार प्रमाण ज्ञान' परोक्ष एवं अपरोक्ष दोनों 'वृत्तियों' में प्रकट ज्ञानात्मक धर्मों को समाविष्ट करता है। विवादगत प्रमाण ज्ञान से धर्म्याश' अथवा 'इद' के अपवजन का कारण इस तथ्य से स्पष्ट हो जाता है कि इद के प्रति कोई दोष अथवा भ्रम नहीं होता सब दोष अथवा भ्रम केवल ज्ञानात्मक धर्मों के सम्बन्ध में घटित हो सकते हैं। इद उनना ही आरम्भ स्थित होता है जितना सुख का अनुभव। इसलिए ऐसी कोई आपत्ति नहीं की जा सकती कि उनके सम्बन्ध में भी अज्ञान की अभिव्यक्ति होती है अतएव आवरण का निवारण होता है। पर यदि यह प्राग्रह किया जाय कि यद्यपि 'इद' के सम्बन्ध में कोई दोष अथवा संशय नहीं

हो तथापि, शू कि यह तथ्य गेय रह जाता है कि वह पहले अज्ञात था और फिर ज्ञात हुआ, अतएव उसमें एक आवरण के निवारण का समावेश होता है, तो शंकरवादियों की ओर से इस प्रकार के निवारण का स्वीकार करने में आपत्ति होगी जा 'नागात्मक' भवस्या अथवा 'प्रमाण' दृष्टि के द्वारा उत्पन्न किया जा सकता है। किन्तु ऐसे उदाहरण में आवरण का निवारण साधारण रूप का नहीं होता, क्योंकि यह 'अज्ञान' जा केवल इसी तथ्य में निहित है कि एक सत्ता अज्ञात है, उस 'अज्ञान' से भिन्न है जिसके विस्तार एव सीमा का एक ऐसा भावात्मक अज्ञान माना जा सकता है जिसका परि-लक्षित प्रतिपाद्यी वही होता है जो ज्ञान के विषय का होता है। इस मत में इसलिए 'अज्ञान' की इस रूप में परिभाषा दी जानी चाहिए कि उसमें दोषों का उत्पन्न करने की क्षमता होती है, शू कि धर्म्यांश, 'इद' के सबध में कोई दाप नहीं हो सकता। हमारी परिभाषा के अनुसार इस तथ्य में 'अज्ञान' का कोई समावेश नहीं होता कि जबतक वह (धर्म्यांश) ज्ञात नहीं हा जाता तबतक वह अज्ञात रहता है। इस प्रकार यह माना जा सकता है कि 'इत्' के सज्ञान के उदाहरण में विवाद गत 'अज्ञान' के अनुमान की याजना में अपभिन परिभाषा के अनुसार 'अज्ञान' का काइ निवारण नहीं होता।

धारावाही प्रत्यक्षीकरण की दशा में यद्यपि विषय वही बना रह सकता है, तथापि प्रत्येक क्षण में एक नवीन काल तत्व का समावेश होगा तथा आवरण का निवारण इस नवीन तत्व के प्रति उल्लेख करता है—ऐसा माना जा सकता है। यह सुविदित है कि शंकरवादिया के अनुसार काल का प्रत्यक्षीकरण सभी प्रमाणों के द्वारा किया जा सकता है। पुन, यह आपत्ति सत्य नहीं है कि शू कि जब विषया के कोई आवरण नहीं हा सकता और शू कि 'अज्ञान' अपने अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य को आवृत करता है ऐसा नहीं कहा जा सकता इसलिए यह कहना कठिन है कि इनमें से अज्ञान द्वारा कौन आवृत किया जाता है क्योंकि शुद्ध चैतन्य अपने स्व प्रकाशक स्व रूप में अस्तित्व रखता है तथापि अपनी परिच्छिन्न अभिव्यक्ति की दृष्टि से जैसे वह अस्तित्व रखता है वैसे ही वह प्रकाशित हाता है इसलिए यह स्वीकार किया जा सकता है कि अज्ञान एक परिच्छिन्नता अथवा आवरण का घापता है तथा उस सीमा तक उसे शुद्ध चैतन्य पर एक आवरण के रूप में माना जा सकता है। मधुसूदन इस मत के पक्ष में कि अज्ञान को अनुमित किया जा सकता है आग और युक्तिया देते हैं वे औपचारिक स्वरूप की है अतएव उनका यहाँ छाड दिया गया है।

अग्निधा के सिद्धान्त का संखंडन

व्यासतीय कहते हैं कि यह मायता स्वीकार नहीं की जा सकती कि अग्निधा जमी सत्ता का भ्रम के अधिष्ठान के रूप में अस्तित्व हाता चाहिए अथवा भ्रम

अज्ञान का अधिष्ठान स्वयं प्रकाश नित्य स्व अभिव्यक्त होता है, अतएव यहाँ अभ्यक्त की अभिव्यक्ति की कोई सम्भावना नहीं है। इसके अतिरिक्त यदि अज्ञान' अनादि काल से विद्यमान एक भाव-रूप सत्ता है तो उसकी निवृत्ति असम्भव होगी। यह भी असम्भव है कि जो सत्ता एक आवरण है वह अनादि हानी चाहिए। अतः ऐसी विरोधी युक्तियाँ देना सम्भव है कि आवरण के साथ अनादित्व का साहचर्य कदापि नहीं हो सकता, बल्कि प्रागभाव की भाँति यह केवल अनादि के रूप में अस्तित्व रखता है अथवा यह कि एक प्रमाण ज्ञान अभाव के अतिरिक्त किसी वस्तु का निवारण नहीं कर सकता क्योंकि वह ज्ञान होता है। अभ्यक्त की अभिव्यक्ति में अनभिव्यक्ति के किसी भावात्मक तथ्य का समावेश नहीं होता बल्कि वह केवल अभिव्यक्ति के अभाव का संकेत कर सकता है। इसके अतिरिक्त प्रकाश घट आदि का अंधेरे की निवृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त करता है क्योंकि प्रकाश अंधकार के विपरीत होता है किंतु ज्ञान की अभिव्यक्ति का अज्ञान' से विरोध नहीं किया जा सकता, क्योंकि विषय का अधिष्ठान शुद्ध चतुर्थ अज्ञान' के विरोध में नहीं होता। वृत्ति का अज्ञान से विरोध यहाँ अप्रासंगिक है क्योंकि वृत्ति ज्ञान नहीं है। एक नवीन सज्ञान के उदय के संबन्ध में यही कहा जा सकता है कि वह किसी विशेष व्यक्ति के किसी विषय के ज्ञान के अनादि अभाव का निवारण करना है।

उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि प्रमाण ज्ञान जो कि पशु पद है उसका अर्थ में इस सीमा तक मबुचन करना है कि वह केवल वृत्ति ज्ञान पर लागू हो, न कि 'साक्षि चतुर्थ पर जो सुख अथवा आनन्द का अभिव्यक्त करता है, वृत्ति-ज्ञान का भी अर्थ में और संकुचित करना पड़ेगा जिससे कि सब सज्ञानों के धर्म्याश-इद अथवा सत् जो केवल ज्ञानात्मक धर्मों का विशेष्य होता है-ना अपवजन हो जाय। अतः 'प्रमाण ज्ञान' जिसे एक आवरण की निवृत्ति करने वाले के रूप में अनुमित किया जाता है केवल वृत्ति' में अभिव्यक्त ज्ञानात्मक धर्मों से अर्थ रमता है। 'परोक्ष' ज्ञान के उदाहरण में भी ज्ञान के प्रति उसका अभाव से निर्मित उसके आवरण का निवारण होता है, जिस आवरण के निवृत्ति होने पर परोक्ष ज्ञान का विषय ज्ञान के प्रति अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार प्रमाण ज्ञान' परोक्ष एवं 'अपरोक्ष' दोनों 'वृत्तियों' में प्रकट ज्ञानात्मक धर्मों का समाविष्ट करता है। विवादगत प्रमाण ज्ञान से धर्म्याश अथवा इद के अपवजन का कारण इस तथ्य से स्पष्ट हो जाता है कि इद के प्रति कोई दोष अथवा भ्रम नहीं होता सब दोष अथवा भ्रम केवल ज्ञानात्मक धर्मों के सम्बन्ध में घटित हो सकते हैं। इन्' उतना ही आत्म स्थित होता है जितना सुख का अनुभव। इसलिए ऐसी कोई आपत्ति नहीं की जा सकती कि उनके सम्बन्ध में भी अज्ञान की अभिव्यक्ति होती है अतएव आवरण का निवारण होता है। पर यदि यह आग्रह किया जाय कि यद्यपि 'इद' के सम्बन्ध में कोई दोष अथवा संशय नहीं

हो, तथापि, शू कि यह तथ्य दोष रह जाता है कि वह पहल अनात था और फिर पात हुआ अतएव उसमें एक आवरण के निवारण का समावेश होता है ता शकरवादियों की ओर से इस प्रकार के निवारण को स्वीकार करने में आपत्ति होगी जा पानात्मक अवस्था अथवा प्रमाण दृष्टि के द्वारा उत्पन्न किया जा सकता है। किंतु ऐसे उदाहरण में आवरण का निवारण साधारण रूप का नहीं होता, क्योंकि यह 'अज्ञान' जो केवल इसी तथ्य में निहित है कि एक सत्ता अनात है उस 'अज्ञान' से भिन्न है जिसके विस्तार एवं सीमा का एक ऐसा भावात्मक अज्ञान माना जा सकता है जिसका परि-लक्षित प्रतिपादो वही होता है जो ज्ञान के विषय का होता है। इस मत में इसलिए 'अज्ञान' की इस रूप में परिभाषा दी जानी चाहिए कि उसमें दापो को उत्पन्न करने की क्षमता होती है, शू कि धर्म्या 'इद', के संघ में कोई दाप नहीं हो सकता। हमारी परिभाषा के अनुसार इस तथ्य में अज्ञान का कोई समावेश नहीं होता कि जबतक वह (धर्म्या) पात नहीं हो जाता तबतक वह अज्ञात रहता है। इस प्रकार यह माना जा सकता है कि 'इद' के अज्ञान के उदाहरण में, विवाद-गत अज्ञान के अनुमान की याचना में अपेक्षित परिभाषा के अनुसार 'अज्ञान' का कोई निवारण नहीं होता।

धारावाही प्रत्यक्षीकरण की दशा में यद्यपि विषय वही बना रह सकता है तथापि प्रत्येक क्षण में एक नवीन काल-तत्त्व का समावेश होगा तथा आवरण का निवारण इस नवीन तत्त्व के प्रति उल्लेख करता है—ऐसा माना जा सकता है। यह सुविदित है कि शकरवादिया के अनुसार काल का प्रत्यक्षीकरण सभी 'प्रमाणों' के द्वारा किया जा सकता है। पुन यह आपत्ति सत्य नहीं है कि शू कि जब विषय के कोई आवरण नहीं हो सकता और शू कि 'अज्ञान' अपने अधिष्ठान गुण चैतन्य को आवृत करता है ऐसा नहीं कहा जा सकता इसलिए यह कहना कठिन है कि इनमें से अज्ञान द्वारा कौन आवृत किया जाता है क्योंकि गुण चैतन्य अपने स्व प्रकाशक स्वरूप में अस्तित्व रखता है तथापि अपनी परिच्छिन्न अभिव्यक्ति का दृष्टि से जमे वह अस्तित्व रखता है वैन ही वह प्रकाशित होता है, इसलिए यह स्वीकार किया जा सकता है कि अज्ञान एक परिच्छिन्नता अथवा आवरण का पापता है तथा उस सीमा तक उसे गुण चैतन्य पर एक आवरण के रूप में माना जा सकता है। मधुसूदन इस मत के पक्ष में कि अज्ञान का अनुमिन किया जा सकता है अज्ञ और युक्तियां दत्त हैं वे औपचारिक स्वरूप की हैं अतएव उनका यहाँ छाड़ दिया गया है।

अग्नि का मिद्धान्त का स्पष्टन

व्यासतीय कहते हैं कि यह मायता स्वीकार नहीं की जा सकती कि अग्नि जमी मत्ता का भ्रम के अधिष्ठान के रूप में अस्तित्व होना चाहिए, अथवा भ्रम

असम्भव हा जाएग क्याकि यह पहले ही बताया जा चुका है कि भ्रम के उपादान कारण के रूप में अविद्या की परिभाषा अव्यय है। इसका अनिर्दिष्ट, यदि यह माना जाय कि शुक्ति रजत जैसे भ्रम किसी सामग्री से निर्मित है, तो एक ऐसा उत्पादक भी होना चाहिए जो भ्रम को निर्मित करने के लिये उक्त सामग्री पर कार्य करे। न तो ईश्वर को और न जीव को ऐसा उत्पादक माना जा सकता है, न ही अपरिवर्तनशील ब्रह्मन् को उक्त उत्पादक माना जा सकता है। पुनः 'अविद्या' अनादि होने के कारण वही ही अपरिवर्तनशील होनी चाहिए जसा ब्रह्मन् है। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् को जगत का उपादान कारण मान लिया जाय तो 'अविद्या' के अस्तित्व का मानने की कोई आवश्यकता नहीं रहती, क्योंकि शंकरवादी मायता के अतगत ब्रह्मन् अपरिवर्तित रह कर भी उस पर आरोपित भ्रम का अधिष्ठान हो सकता है। यदि ऐसा नहीं होता तो अविद्या, जिसे एक आधार की आवश्यकता होती है, उक्त प्रयोजन के लिये ब्रह्मन् के अतिरिक्त किसी अन्य मत्ता की अपेक्षा रखेगी। यह सुभाव दिया जा सकता है कि 'अविद्या' की मायता भ्रम के परिवर्तनशील आश्रय की व्याख्या करने के लिये आवश्यक है क्योंकि ब्रह्मन् पूर्णतः सत्य होने के कारण मिथ्या भ्रम का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। शू कि एक कार्य के कारण के रूप में उसके समान ही कोई सत्ता होनी चाहिए। किन्तु यदि ऐसा है तो ब्रह्मन् आकाश अथवा अन्य भीतित्व तत्त्वा का कारण नहीं माना जा सकता जो ब्रह्मन् की तुलना में मिथ्या हैं। यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि शू कि जीव एक ब्रह्मन् का तत्त्वतः तादात्म्य होता है, इसलिए अविद्या की मायता के बिना जीव में भ्रम की सीमित अभिव्यक्ति अव्याख्य हो जायगी क्योंकि स्वयं यह मायता अव्यय है कि ब्रह्मन् एक जीव का तादात्म्य है, अतएव ब्रह्म एक जीव में भ्रम की सीमाएँ एक सीमा अभिव्यक्ति की व्याख्या करने में कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती, क्योंकि उनके भेद है।

उपयुक्त के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि अतः कारण (अथवा मनस) का भ्रम का उपादान कारण नहीं माना जा सकता प्रथमतः इसलिए कि जहाँ 'अतः कारण' का एक कालगत सत्ता है, वहाँ भ्रम एक श्रेणी क्रम में जारी रहते हैं तथा उनका काल में कोई आरम्भ नहीं होता, दूसरे अतः कारण अपनी प्रक्रियाओं में सदा जगत के यथाय विषया से साहचर्य रखता है अतएव मिथ्या शुक्ति रजत के सबंध में त्रियाशील नहीं होगा—और यदि ऐसा है तो अविद्या की मायता के बिना 'अविद्या' के उपादान कारण के रूप में कोई आश्रय नहीं होगा। ब्रह्मन् भी अपरिवर्तनशील होने के कारण उक्त भ्रम का कारण नहीं हो सकता। यह सुभाव नहीं दिया जा सकता कि ब्रह्मन् भ्रम के अधिष्ठान अथवा आश्रय के रूप में भ्रम का कारण होता है, क्योंकि जब तक काय में स्वयं की रूपांतरित करने वाले कारण को स्वीकार नहीं कर लिया जाता, तब तक वह अपरिवर्तनशील कारण स्वयं स्थापित नहीं किया जा सकता जिस पर उक्त कार्य

आरोपित किए जाते हैं, क्योंकि जब कुछ रूपांतरण उत्पन्न कर दिया जाते हैं तभी उनका किसी अधिष्ठान अथवा आधार के प्रति उल्लेख किया जाता है।

पुन, यदि, जसाकि शंकरवादी कहते हैं 'अज्ञान' स्वयं असत्य है तो यह असम्भव है कि वह विभिन्न प्रमाणा क अधिवृत्त हो। यदि यह तक दिया जाय कि 'अज्ञान' का केवल व्यावहारिक अस्तित्व हाता है तो वह साधारण मिथ्या अनुभव का उपादान नहीं हो सकता था क्याकि 'व्यावहारिक सामग्री प्रातिभासिक का कारण नहीं बन सकती तथा एसा कोई प्रमाण नहीं है कि अविद्या मिथ्या है। यदि तक किया जाय कि प्रमाण केवल अविद्या के अस्तित्व का निषेध करने में महायक होते हैं, तो उत्तर यह है कि, चूकि अज्ञान का ग्रहण दोपरहित माक्षि चैतय के द्वारा किया जाता है, अत उसे सत्य मानना चाहिए। यह मानना गलत है कि प्रमाण केवल अज्ञान के अस्तित्व का निषेध करते हैं क्याकि अबनक अज्ञान का स्वरूप अनुमान के द्वारा ज्ञात नहीं हो जाता, तबतक उसके अस्तित्व के निषेध का भी ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि जब प्रमाण अज्ञान का अग्रिमयुक्त करते हैं, तब वे ऐसा इस प्रकार करते हैं माना वह साक्षि चैतय द्वारा ज्ञात की गई मिथ्या शक्ति रजत नहीं है, बल्कि ज्ञान का एक सत्य विषय है तथा वे अज्ञान के अस्तित्व को उसके आभास के अधिष्ठान में अग्रिमयुक्त नही करते। इस प्रकार जिन प्रमाणा क द्वारा अज्ञान ज्ञात किया जाता है वे एक सत्य विषय के रूप में उसके अस्तित्व का निर्देश करते हैं। इसलिये अविद्या अनित्य मानी जा सकती है (क्योकि वह ज्ञान के द्वारा निवृत्त हो सकती है), किंतु उसे मिथ्या अथवा असत्य नहीं माना जा सकता। अत शंकरवादियों का यह कथन अवैध है कि अविद्या स्वरूपत असत्य हाकर भी प्रमाणा द्वारा ज्ञात की जाती है।

यदि 'अविद्या' विगुद्ध दोपरहित चतय के द्वारा प्रत्यक्ष की जाती है तो वह चरम रूप से सत्य होनी चाहिए तथा वह माक्ष के पश्चात् भी बनी रहनी चाहिए। यह नहीं कहा जा सकता कि वह माक्ष के पश्चात् बनी नहीं रह सकती, क्याकि उसका अस्तित्व उसके प्रत्यक्ष में निहित होने के कारण जब तक उसका प्रत्यक्षीकरण बना रहता है (जैसाकि होना चाहिए क्याकि वह नित्य शुद्ध चतय के द्वारा प्रत्यक्ष की जाती है) तब तक उसका भी अस्तित्व जाना चाहिए। यदि यह माना जाय कि 'अविद्या एक वृत्ति के माध्यम से ज्ञात की जाती है तो स्पष्ट कठिनाई यह है कि जिन दो अवस्थाओं के द्वारा एक 'वृत्ति उत्पन्न की जा सकती है, वे हैं 'प्रमाण अथवा 'दोष तथा 'अविद्या' के प्रत्यक्ष के उदाहरण में इन दो में से कोई भी अवस्था एक

१ न च विवर्ताधिष्ठानत्वन शुक्त्यादेरिवापादानत्वमविद्याम तरेणातात्विका यथाभाव लक्षणस्य विवृतस्य सम्भवात् ।

उपयुक्त वृत्ति का प्रेरित नहीं कर सकती। इस प्रकार एक वृत्ति की कोई सम्भावना न हाने के कारण, उसमें चेतना के प्रतिबिम्ब के माध्यम से 'अविद्या' का कोई प्रत्यक्ष नहीं होगा। पुनः वृत्ति स्वयं एक 'अविद्या' की दशा हाने के कारण अपने ग्रहण के लिए किसी अन्य वृत्ति में से प्रतिबिम्बित शुद्ध चेतन की सहायता की अपेक्षा रखेगी तथा वह अन्य की इत्यादि और यदि यह आप्रवृत्त किया जाय कि 'वृत्ति' के ग्रहण के लिए किसी अन्य वृत्ति में से प्रतिबिम्ब की आवश्यकता नहीं होती, किंतु वह सात्त्विक चेतन द्वारा अपराक्ष रूप से अभिव्यक्त हो जाती है ता ऐसी 'वृत्ति' का माक्ष के पश्चात् भी अनुभव होगा। इसके अतिरिक्त यह संकल्पना करना कठिन है कि कैसे 'अविद्या' के समान एक सत्ता जिनका अस्तित्व उसका प्रत्यक्ष में निहित होता है चेतन के प्रतिबिम्ब के द्वारा उस वृत्ति को प्रभावित करने के योग्य मानी जा सकती है जिसके द्वारा वह ज्ञात की जा सके। क्योंकि उक्त सत्ता का उसके प्रत्यक्ष से पूर्व कोई अस्तित्व नहीं होता तथा मायना के अनुसार जब तक उक्तका पूर्व अस्तित्व नहीं होता तब तक उक्तका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता।

मधुसूदन का उत्तर यह है कि उपयुक्त आपत्तियाँ अवध है क्योंकि प्रत्यक्षकर्ता से सदा संबंधित रहने वाले सात्त्विक चेतन के द्वारा अज्ञान का प्रत्यक्षाकरण हाने के कारण उसका कोई तात्त्विक आभास तथा अभिव्यक्ति नहीं होती। कुछ अन्य आलाचनाया के उत्तर में मधुसूदन निर्देश करते हैं कि अविद्या एक दाप हाने के कारण तथा स्वयं अपनी वृत्ति की एक शत हाने के कारण उक्त आधार पर की गई आपत्तियाँ अपना अधिकांश वन तथा बठती है।

व्यासतीय कहते हैं कि शंकरवाणी यह साचने है कि चूंकि शुद्ध चेतन के अतिरिक्त सभी वस्तुएं अविद्या की काल्पनिक सृष्टि होती हैं इसलिए अविद्या का अधिष्ठान केवल ब्रह्मान् ही हो सकता है अन्य कोई सत्ता नहीं। व यह निर्देश करते हैं कि यह असम्भव है कि अज्ञान जो ज्ञान के सर्वथा विपरीत होता है, पश्चादुक्त का अपना अधिष्ठान बनाए। यह स्मरण रखना उचित होगा कि अज्ञान की यह परिभाषा दी जाती है कि ज्ञान के द्वारा निवृत्त किया जा सकता है। यह नहीं कहा जा सकता कि विराध 'वृत्ति' जान एक अज्ञान के माध्यम में होता है क्योंकि यदि ऐसा होता तो अज्ञान की यह परिभाषा दी जानी चाहिए कि वह एक संकुचित अर्थ में ज्ञान के विराध में होता है चूंकि वृत्ति जान एक संकुचित अर्थ में ज्ञान होता है (क्योंकि यथाथ ज्ञान शुद्ध चेतन का प्रकाश होता है)। यदि ज्ञान का अज्ञान में विराध नहीं होता तो विषया का कोई प्रकाशन नहीं हो सकता था। शंकरवादियों के अनुसार भी अज्ञान के जान से विराध का प्रतीति में अज्ञान अनुभव में की जाती है। यह भी सुविज्ञित है कि मुख्य अथवा दुःख का माक्षी द्वारा अपराक्ष रूप से प्रत्यक्ष किए जाने हैं—के संबंध में कार्य अज्ञान नहीं होता। एसा निश्चय ही ज्ञान तथा के कारण

हाता है कि शुद्ध चैतन्य अज्ञान का उन्मूलन कर देता है, अमलित जा कोई वस्तु उमने द्वारा अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त होती है उसमें कोई अज्ञान नहीं होता। यह तक किया जाता है कि ऐसे कई उदाहरण हैं जहाँ न मक्खया परस्पर विराधी वस्तुओं में से एक की दूसरी अधिष्ठान होती है। दीप्ति भीति में पीड़ित व्यक्ति धूप पर अधकार का आरोपण कर सकते हैं, और उस दग्ध में अधकार धूप पर आधारित हाता है उसी प्रकार यद्यपि पान एवं अज्ञान इनमें विपरीत हाते हैं तथापि पदचातुक्त को पूर्वोक्त पर आधारित माना जाता है। इसका उत्तर यह है कि ऐसे सादृश्य का अनुमरण करते हुए जहाँ एक मिथ्या अधकार का धूप पर आरोपण किया जाता है हमारा यह स'चना तक मगत होगा कि विवादगत 'अज्ञान' में भिन्न एक मिथ्या अज्ञान शुद्ध चैतन्य पर आधारित हा मक्खता है। इसके अनिरिक्त में अज्ञ हैं अनुभव बताता है कि 'अविद्या' का अधकार के साथ साहचर्य हाता है न कि शुद्ध चैतन्य व साथ। यह सुभाव नहीं किया जा मक्खता कि अधकार एवं अज्ञान दोनों एक ही वान में शुद्ध चैतन्य पर मिथ्या रूप से आरोपित हान व कारण परस्पर सम्बन्धित प्रतीत हाते हैं और इस प्रकार 'मैं अज्ञ हूँ अनुभव की व्याख्या हा जाती है क्योंकि यह पहले सिद्ध किए बिना कि अज्ञान शुद्ध चैतन्य में अस्तित्व रक्खता है भ्रामक अनुभव की व्याख्या नहीं की जा सकती तथा पहले भ्रामक अनुभव व हुए बिना शुद्ध चैतन्य के साथ अज्ञान के साहचर्य की स्थापना नहीं की जा सकती और इस प्रकार एक दुष् चक्र का दाप हा जायगा। यह मानना गलत है कि मैं अज्ञ हूँ अनुभव भ्रामक है। इसके अनिरिक्त स्वयं यह अनुभव कि 'मैं अज्ञ हूँ इस सिद्धांत का विराध करता है कि अज्ञान का शुद्ध चैतन्य से साहचर्य हाता है तथा ऐसा कोई साधन नहीं है जिसके द्वारा उक्त व्याघात का आग व्याघात हा सने और इस सिद्धांत का समर्थन हा मक्ख कि 'अज्ञान शुद्ध चैतन्य पर आधारित हाता है। कर्ता नाता अथवा भाक्ता के प्रत्यय मदा जानारमक वृत्तिया स सर्वधित हाते हैं अतएव वे शुद्ध चैतन्य में हाते हैं। यदि ये प्रत्यय शुद्ध चैतन्य पर आरोपित हाते हैं तो अज्ञान उममें हागा (जा एक मिथ्या नाता हाने के कारण जीव ही हाता है), अतएव जीव में हागा नग प्रकार उस पुरानी मायता का समर्थन करना पडेगा कि अज्ञान शुद्ध चैतन्य में हाता है। यह कहना भी सही नहीं है कि 'गुक्ति रजत का 'अज्ञान उसमें परिच्छिन्न चैतन्य में होता है मन् यह अनुभव किया जाता है कि पान एवं अज्ञान दोनों नाता में हाते हैं। यदि यह तक दिया जाय कि जा अधिष्ठान में अस्तित्व रक्खता है वह स्वयं को तब भी अभिव्यक्त कर सकता है जब वह अधिष्ठान किसी विनोप प्रकार स परिच्छिन्न हा अतएव शुद्ध चैतन्य का 'अज्ञान स्वयं का जीव में भी अभिव्यक्त कर सकता है जा शुद्ध चैतन्य ही का एक उपाधि अस्त भाभास हाता है तो उमका उत्तर यन् है कि यदि उक्त तत्र को स्वीकार कर लिया जाय तो 'अज्ञान' में अपने साहचर्य व कारण शुद्ध चैतन्य भी दुस एवं पुनजन्म के सृष्टि चक्र से पीड़ित माना जा सकता है।

यह मायता गनत है कि जीव एक प्रतिबिम्ब है तथा एक प्रतिबिम्बित प्रतिमा के रूप में उसी से अशुद्धताएँ सम्बन्धित होती हैं न कि ब्रह्मन् से क्योंकि, यदि अनानुद्ध चैतन्य से संप्रथित होता है तो, यह सोचना अनुचित है कि उसके प्रभाव प्रतिबिम्बित प्रतिमा या प्रभावित करत हैं न कि ब्रह्मन् का। इसके अतिरिक्त, प्रतिबिम्ब का सादृश्य केवल प्रकाश की किरणों के प्रसंग में उचित ही सकता है गुद्ध चैतन्य के प्रसंग में नहीं। पुनः, यदि 'जीवों को प्रतिबिम्ब की उपमा माना जाय तो उसका अनिवाय रूप से काल में आरम्भ होगा। इसके अतिरिक्त प्रतिबिम्ब तभी घटित हो सकता है जब प्रतिबिम्बित होने वाली सत्ता एवं जिममें वह प्रतिबिम्बित होती है वह सत्ता दाना का अस्तित्व एक ही प्रकार का हो। एक प्रकाशकिरण केवल जल की सतह में ही प्रतिबिम्बित हो सकती है न कि मृग जल में क्योंकि जल का अस्तित्व का वही स्वरूप होता है जो प्रकाश की किरण का किन्तु यदि ब्रह्मन् और अज्ञान का अस्तित्व एक ही प्रकार का नहीं होता है तो पूर्वोक्त पश्चादुक्त में प्रतिबिम्बित नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त अज्ञान में पारदर्शित्व न होने के कारण यह नहीं माना जा सकता कि वह ब्रह्मन् को प्रतिबिम्बित करता है। पुनः यह मानने का कोई कारण नहीं है कि 'अज्ञान में ब्रह्मन् का प्रतिबिम्बित करने की पूर्व-वृत्ति होनी चाहिए तथा यदि अनानु आकाश आदि में रूपांतरित होता है तो साथ ही वह एक परावर्तक के रूप में भी आचरण नहीं कर सकता। इनके अतिरिक्त जिस प्रकार मुख एवं उसकी प्रतिबिम्बित प्रतिमा से पृथक् कोई अर्थ मुख नहीं हो सकता उसी प्रकार ब्रह्मन् एवं जीव से पृथक् ऐसा कोई गुद्ध चैतन्य नहीं हो सकता जो अनानु का अधिष्ठान माना जा सके। यह भा सुभाव नहीं दिया जा सकता कि जीव-आकार से परिच्छिन्न गुद्ध चैतन्य 'अज्ञान का अधिष्ठान होता है क्योंकि अनानु में परिवर्तन हुए बिना कोई जीव नहीं हो सकता तथा जीव के बिना कोई अनानु नहीं हो सकता, क्योंकि वर्तमान मायता के अनुसार अनानु का आश्रय जीव द्वारा परिच्छिन्न शुद्ध चैतन्य होता है तथा इसमें दुष्ट चक्र का दाप हो जाता है। पुनः इस मत के अनुसार चकि ब्रह्मन् अनानु का आश्रय नहीं होता है, यद्यपि वह शुद्ध चैतन्य स्वरूप होता है इसलिए यह तक किया जा सकता है कि गुद्ध चैतन्य स्वरूप अज्ञान का साहचर्य के कारण जन्म चक्र से पांडित होता है उसी प्रकार ब्रह्मन् भी समान औचित्य में अनानु से संबन्धित हो सक्ता है और उक्त साहचर्य की दारुण अनिवाय-ताओं से पांडित हो सकता है।

दरण एवं प्रतिमा का सादृश्य भा कई कारणों से उचित नहीं है। दरण की अशुद्धताएँ प्रतिमा का दूषित करती हैं किन्तु वर्तमान उदाहरण में दरण के स्थान पर माने गए अनानु में किन्हीं अशुद्धताओं का अस्तित्व का अपराक्ष रूप से नात अथवा प्रत्यक्ष नहीं किया जाता यदि अशुद्धताएँ उमम हो भी तो भूत सत्कारों के

स्वरूप की होने के कारण वे इन्द्रिया की परिधि से परे होती है। इस प्रकार यह मत अवैध है कि दण्ड म जिन अवस्थाभा ना प्रत्यक्षीकरण किया जाता है वे प्रतिमा मे भी प्रतिबिम्बित होती हैं।

यह नहीं माना जा सकता कि जैसे 'याय मत मे आत्मन् का केवल शरीर के माध्यम से ही दु ख से साहचय होता है, उसी प्रकार 'गुद्ध चेतय 'जीव क रूप मे अपने परिच्छिन्न आकार के साहचय मे 'अज्ञान' से सबधित माना जा सकता है, क्याकि, चूकि गुद्ध चेतय स्वय 'अज्ञान नामक' दुष्ट तत्व से सबधित होता है, इसलिए ब्रह्मत्व की प्राप्ति एक वाछनीय अवस्था नहीं मानी जा सकती।

उत्तर म, मधुसूदन कहत हैं कि 'गुद्ध चेतय स्वरूपत 'अज्ञान' के विच्छेद न होने के कारण 'वत्ति' के रूप म अज्ञान के रूपांतरण मे से प्रतिबिम्बित होने पर ही 'अज्ञान' का नष्ट कर सकता है, ठीक उसी प्रकार जैसे सूर्य की किरणों, जो वागज अथवा रई के छाटे टुकडा का प्रकाशित करती हैं एक लेंस मे से परिवर्तित होने पर उन्हें जला सकती हैं। यह मानना भी गलत है कि 'अज्ञान' का आश्रय अह म होता है, क्योंकि अहम् प्रत्यय स्वय अज्ञान' की उपज होने के कारण उसका आश्रय नहीं हो सकता। इसलिए अधिष्ठान 'गुद्ध चेतय उसका आश्रय होना चाहिए। अत 'मै अज्ञ है अनुभय की व्याख्या इस मायता के आधार पर की जानी चाहिए कि अह का प्रत्यय एक अज्ञान दाना का आधार 'गुद्ध चेतय म होता है तथा वे आमक रूप से एक समिश्र बन जाते हैं। स्वय अह मी ज्ञान का विषय होने एव चरम सत्य ज्ञान के द्वारा निवृत्ति के योग्य होने के कारण मिथ्या माना जाना चाहिए। यदि 'अज्ञान अन्तिम रूप से 'गुद्ध चेतय पर आधारित नहीं होता तो उसका ऐसे परम एव अन्तिम ज्ञान के द्वारा निवारण नहीं हो सकता था, जिसका अन्तविषय 'गुद्ध चेतय होता है। यह मानना भी गलत है कि अज्ञान प्रापचिक ज्ञाता का विशेषण हाता है क्याकि यथाथ ज्ञाता 'गुद्ध चेतय हाता है तथा उसी म 'अज्ञान' हाता है, और उसके माध्यम से ही सब प्रकार के ज्ञान मिथ्या अथवा व्यावहारिक ज्ञाता म होते हैं। यह आलाचना गलत है कि 'अज्ञान' होने के कारण प्रापचिक ज्ञाता होता तथा प्रापचिक ज्ञाता हान के कारण अज्ञान होता है, क्याकि अज्ञान अपने अस्तित्व के लिय प्रापचिक ज्ञाता पर निर्भर नहीं करता। उनका परस्पर साहचय इस तथ्य के कारण नहीं हाता है कि अविद्या का आश्रय ज्ञाता हाता है वल्कि इसलिए कि अविद्या एव अह प्रत्यय एक ही चेतना मे वियास मे अभिव्यक्त होत हैं तथा इसके द्वारा ही उनकी चेतना की व्याख्या हा सकती है। प्रापचिक ज्ञाता एव 'गुद्ध चेतय का एकरव केवल उसी सीमा तक बना रहता है जहाँ तक प्रापचिक ज्ञाता म अधिष्ठान चेतय 'गुद्ध चेतय से एकरूप होता है। यह सुविदिन है कि यद्यपि एक मुख एक दण्ड के सामने स्थित हा सकता है, तथापि दण्ड की अगुद्धताए परावर्तित दण्ड को प्रभावित करती हैं—मुख का नहीं।

परावर्तित प्रतिबिम्ब फिर स्वयं मुख से भिन्न नहीं होता अतः यद्यपि शुद्ध चेतन्य अशुद्ध 'अज्ञान' म से परिवर्तित हो सकता है, तथापि अशुद्धताएँ शुद्ध चेतन्य को नहीं बरन् जीव को प्रभावित करती हैं, जा पुन अपने स्वरूप म चेतन्य से एकरूप हाता है। इस सवध म यह ध्यान रखना चाहिए कि 'अज्ञान' दो हाने हैं, एक ता जाना को आवृत्त करता है और दूसरा विषय का, तथा यह सम्भव है कि कुछ उदाहरणों म (यथा पराक्ष जान म) विषय का आवरण एव जाना का आवरण अविक्षुब्ध बना रहे।

यह मानना गलत है कि परावर्तन केवल दृश्य विषयों का ही सनता है अपितु अदृश्य विषयों म भी परावर्तन हो सकता है यथा—'आकाश' के उदाहरण म जा यद्यपि अदृश्य हाता है तथापि अय उद्गमों से उसकी नीलिमा उसमें परावर्तित होती है। इसके अतिरिक्त हम श्रुति प्रमाण क आधार पर यह मानना पता कि ब्रह्मन् अज्ञान म से प्रतिबिम्बित होता है। यह तर्क करना भी गलत है कि प्रतिबिम्बित हान वाली वस्तु तथा जिसम वह प्रतिबिम्बित हाती है वह वस्तु एक ही प्रकार का अस्तित्व रखती हैं, क्याकि एक लाल पुष्प का लाल प्रतिबिम्ब यद्यपि स्वयं मिथ्या हाने के कारण दृश्य की परावर्तित सतह स एक भिन्न स्तर या अस्तित्व रखता है तथापि वह अय वस्तुओं मे पुन परावर्तित हो सकता है। इसके अतिरिक्त यह मानना गलत है कि 'अज्ञान' से शुद्ध चेतन्य का परावर्तित करने की पूर्ववत्ति नहीं हो सकती, क्याकि इस मत के अनुसार कि 'अज्ञान' अन त हाता है वह शुद्ध चेतन्य को उसकी सम्पूर्णता म प्रतिबिम्बित करने के योग्य माना जा सकता है इस मत क अनुसार कि वह शुद्ध चेतन्य से अधिक गत होता है, कोई आपत्ति नहीं हो सकती कि एक लघुतर सीमाओं वाली वस्तु बृहत्तर सीमाओं वाली मत्ता को प्रतिबिम्बित नहीं कर सकती, सूर्य एक थाली के जल म प्रतिबिम्बित हो सकता है। इसक अतिरिक्त, यह एक वैध आपत्ति नहीं है कि यदि अज्ञान विषय आकारों म रूपांतरित होता है तो वह समाप्त हो जाता है अतएव शुद्ध चेतन्य का प्रतिबिम्बित नहीं कर सकता, क्याकि 'अज्ञान' का जो अज्ञ रूपांतरण मे भाग लेता है वह परावर्तन मे भाग नहीं लेता, जो 'अज्ञान' के एक भिन्न अज्ञ के कारण होता है। पुन यह आताचना प्रभावहीन है कि अनेक प्रतिबिम्बों म अभिव्यक्त एक तटस्थ मुख के उदाहरण के विपरीत जीव एव ब्रह्मन् से भिन्न कोई तटस्थ चेतन्य नहीं होता क्याकि एक मुख तटस्थ इसीलिए कहा जाता है कि भेदा की गणना नहीं की जाती है अतएव शुद्ध चेतन्य जब परावर्तन मे से अपनी विशिष्ट अभिव्यक्ति की विनोपताओं से पृथक देखता है तब वह भी तटस्थ कहा जा सकता है।

यह ध्यान रखना चाहिए कि परावर्तन का काय व्यापार अधिकांश परावर्तक की उपाधियाँ (यथा, अशुद्धताओं आदि) को प्रतिबिम्बों पर आरोपित करने म निहित

होता है। 'उपाधे प्रतिबिम्ब-पक्षपादित्वम्' (उपाधिमाँ स्वयं का प्रतिबिम्बा में प्रकट करती हैं) वाक्यांग का यही अर्थ होता है। यही कारण है कि 'अज्ञान की अगुद्धताएँ शुद्ध चैतन्य के स्वप्न का प्रमाणित विषय बिना स्वयं का परावर्तित जीवों में अभिपन्न करती हैं।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'माया का ब्रह्मन् स साहचर्य हाता है क्योंकि यदि 'माया' अज्ञान हाता ब्रह्मन् के साथ उसका साहचर्य की सम्भावना का पहले ही खण्डन हा चुका है। 'माया' अज्ञान हान के नात एक ऐसी ऐन्द्रजालिक शक्ति भी नहीं मानी जा सकती जिसके कारण अविद्यमान वस्तुभा का प्रदर्शन सम्भव हो सके (ऐन्द्रजालिकस्वेवाविद्यमान प्रदर्शन शक्ति) क्योंकि अज्ञान का सामान्य रूप में खण्डन किया जा चुका है अतः ऐन्द्रजाल के रूप में उसका एक विशिष्ट अभिव्यक्ति स्वीकार नहीं की जा सकता यह भी कभी देगा नहीं गया है कि एक मायावी अपने ऐन्द्रजालिक कौशल को अज्ञान के माध्यम में प्रदर्शित करता है। यदि माया ब्रह्मन् की एक ऐसी विनाश शक्ति मानी जाय जिम्के द्वारा वह जगत के विविध यथाय विषया की सृष्टि करता है ता ऐत मन के प्रति हम कोई आपत्ति नहा है और हम उस स्वीकार करने का विलुप्त तत्पर हैं। यदि यह माना जाय कि 'माया अथ प्राणिया का भ्रात करने की शक्ति है ता चूँकि उसका अस्तित्व स पूर्व कोई प्राणी नहीं हाते हैं इसलिये 'माया का अस्तित्व 'याय-सगन नहीं है। पुन, यदि ऐसा शक्ति एक यथाय अस्तित्व में युक्त मानी जाय, ता वह अद्वैतवाद का खण्डित कर देगी। यदि वह जीवों की मिथ्या कल्पना के कारण उत्पन्न मानी जाय ता यह नहीं माना जा सकता कि वह उनका भ्रात कर सकती है। यदि वह ब्रह्मन् की मिथ्या कल्पना के कारण उत्पन्न मानी जाय ता यह स्वीकार करना पडेगा कि ब्रह्मन् में अज्ञान हाता है क्योंकि अज्ञान के बिना कोई मिथ्या कल्पना नहीं हा सकता।

वाचस्पति का यह मत भी गलत है कि अविद्या 'जीव में स्थित रहती है—क्याकि यदि जीव का अर्थ शुद्ध चैतन्य है ता पूर्व आपत्तियाँ लागू हानी हैं यदि 'जीव' का अर्थ अज्ञान अथवा अज्ञान जय बुद्धि के परावर्तन स परिच्छिन्न शुद्ध चैतन्य होता है ता इसमें दुष् चक्र का समावेश हा जाता है क्योंकि 'अविद्या की व्याख्या करने से पूर्व उसकी परिच्छिन्नता के सबध में चर्चा करना सम्भव नहीं है। यदि यह कहा जाय कि 'अविद्या' स्वयं पर अवलम्बित रह कर किसी आधार के बिना शुद्ध चैतन्य के प्रति अपने उल्लेख के द्वारा 'जीवों का उत्पन्न करती है और जीव के उत्पन्न होने के पश्चात् उनमें निवास करती है ता यह मानना गलत हागा कि अविद्या जीव में निवास करती है जीव की उत्पत्ति भी अ-प्राण्येय हा जाएगी तथा दुष् चक्र की पहल वाली आपत्ति वसी ही बनी रहेगी। न यह माना जा सकता है कि जीव और अविद्या परस्पर एक अनादि सम्बन्ध द्वारा सबधित होने के कारण अ-प्राण्येयत्व

के द्वारा उत्पन्न दुष्ट चक्र सबधी आलोचना असफल रहती है, क्योंकि यदि वे एक दूसरे पर आश्रित नहीं हैं तो वे एक दूसरे को निर्धारित नहीं कर सकते। यदि 'अज्ञान' और 'जीव' अपनी किसी भी प्रक्रिया में एक दूसरे से सबधित नहीं पाये जाते हैं, तो वे एक दूसरे पर आश्रित भी नहीं हो सकते, जो वस्तु अन्य वस्तु से सबधा असबधित होती है वह उस पर आश्रित भी नहीं मानी जा सकती। यह माना जाता है कि 'जीव' एवं ब्रह्मन् का भेद इस तथ्य में निहित है कि पूर्वोक्त 'अविद्या' की उपज होता है और यह भी माना जाता है कि अविद्या का आश्रय जीव है इसलिए 'जीव' के ज्ञान के बिना अविद्या नहीं हो सकती, और 'अविद्या के ज्ञान के बिना कोई 'जीव' नहीं हो सकता।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि अयो-याश्रयत्व का दुष्ट चक्र विवादगत उदाहरण में लागू नहीं होता क्योंकि ऐसा अयो-याश्रयत्व उत्पत्ति को दूषित नहीं करता, श्रुति ऐसी उत्पत्ति एक अनादि क्रम में होती है। एक दूसरे का बुद्धिगम्य बनाने के लिये परस्पर कर्त्ताधन का भी यहाँ अभाव होना है क्योंकि यद्यपि 'अज्ञान शुद्ध चतय द्वारा बुद्धिगम्य बनाया जाता है तथापि पश्चादुक्त पूर्वोक्त के द्वारा अस्मि व्यक्त नहीं किया जाता है। अस्तित्व का भी यहाँ अयो-याश्रयत्व नहीं होता क्योंकि, यद्यपि अज्ञान अपने अस्तित्व के लिए शुद्ध चतय पर आश्रित रहता है, तथापि पश्चादुक्त पूर्वोक्त पर आश्रित नहीं रहता। मधुसूदन आगे यह निर्देश करते हैं कि वाचस्पति के अनुसार 'जीव' का अज्ञान ही 'ईश्वर एवं 'जीव' दोनों की सृष्टि करता है।

यह माना जाता है कि 'अज्ञान शुद्ध चतय को आवृत्त करता है किन्तु पुन शुद्ध चतय सदा स्वयं प्रकाशक माना गया है और यदि ऐसा है तो वह आवृत्त कस हो सकता है? आवरण जीव का नहीं हो सकता क्योंकि 'जीव' अज्ञान की उपज होता है वह जब विषया का नहीं हो सकता, क्योंकि वे स्वयं अप्रकाशक होते हैं, इसलिए उनका आवृत्त करने के लिए किसी आवरण की आवश्यकता नहीं है। शुद्ध चतय का आवरण स्वयं प्रकाशक के प्रकाशत्व का लोप नहीं माना जा सकता (सिद्ध प्रकाशलाप) न वह उस वस्तु की उत्पत्ति में बाधक माना जा सकता है जो उत्पन्न हान के पश्चात् स्वयं का स्व प्रकाशक सिद्ध करती, क्योंकि जिस वस्तु का स्वरूप स्व-प्रकाशक होता है वह किसी भी काल में अपना स्वरूप नहीं छोड़ती। इसके अतिरिक्त श्रुति कि स्व प्रकाशक नित्य होता है, इसलिए उसकी उत्पत्ति के सबध में ऐसा कोई प्रश्न नहीं हो सकता कि अज्ञान उसको आवृत्त कर सके। पुन, श्रुति कि ज्ञान का यह स्वरूप होता है कि वह स्वयं को विषया के सबध में अभिप्रेत करे इसलिए विषया के साथ उसके सबधीकरण की स्थापना के लिए उसे किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा नहीं रहती तथा ऐसा कोई काल नहीं हो सकता जब ज्ञान स्वयं को विषया से सबधित किये बिना

अस्तित्व रख सकेगा। इससे अतिरिक्त शंकरवादी मत के अनुसार शुद्ध चेतन्य अपने स्व प्रकाशत्व में एक रस होने के कारण किन्हीं ऐसे विषयों में जो आवरण के द्वारा अवरुद्ध हो सकें, न यह कहा जा सकता है कि आवरण विषयों के प्राकट्य के प्रतिबन्ध के रूप में कार्य करता है (प्राकट्य प्रतिबन्ध), अपितु स्वयं शंकरवादियों के अनुसार विषयों का प्राकट्य शुद्ध चेतन्य के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता। यह नहीं कहा जा सकता कि यह अस्तित्व रखता है 'यह चमकता नहीं है' नामक चेतना शुद्ध चेतन्य के अंतर्गत है ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि चेतन्य के अस्तित्व के निषेध में भी चेतन्य की अभिव्यक्ति होनी है। उपयुक्त प्रकार के त्रुटिपूर्ण प्रत्यय भी अज्ञान के आवरण नहीं कह जा सकते, क्योंकि त्रुटि केवल अधिष्ठान के आवरण के फलस्वरूप ही उत्पन्न होती है (यथा, 'शुक्ति के स्वरूप के आवृत्त होने पर ही रजत का एक मिथ्या प्रत्यय उत्पन्न हो सकता है) अतएव उसका स्वयं आवरण के साथ तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता। चित्तमुख स्व प्रकाशत्व की इस रूप में परिभाषा देते हैं कि वह चेतना का विषय न होने के कारण अपरोक्ष कहलाने की योग्यता रखता है (अवच्छेद सति अपराक्ष-व्यावहार-योग्यत्वम्)। यह मत गलत है कि स्वप्रकाशत्व स्वयं में स्थित 'अज्ञान' के आवरण की व्याख्या हेतु अपरोक्ष अथवा स्वयं-ज्योति न होने की योग्यता को कहा जाता है क्योंकि वह आत्म विरोधी है, धू कि परिभाषा के अनुसार उसमें अपरोक्ष कहलाने की योग्यता होती है।

पुन, एक आवरण उसे ढकते है जा उसके द्वारा आवृत्त वस्तु की अभिव्यक्ति का अवरोध करता है, किन्तु यदि एक स्व प्रकाशक सत्ता अज्ञान के माध्यम से अपनी अभिव्यक्ति कर सकती है तो उसे एक आवरण कहना अनुचित है।

पुन, यदि एक आवरण किसी प्रकार को आवृत्त करता है तो वह आवरण स्वयं प्रकाश का अवरुद्ध नहीं करता, किन्तु प्रकाश का आवरण से परे स्थित विषयों तक जाने से रोकता है। इस प्रकार घट में स्थित एक ज्याति घट के अंतर को प्रकाशित करती है तथा घट का आवरण केवल ज्याति को घट से बाहर स्थित विषयों को प्रकाशित करने से रोकता है। 'शुद्ध चेतन्य के प्रकाश के कल्पित अवरोध के उदाहरण से ऐसा ही प्रश्न खड़ा हो सकता है, तथा पूछा जा सकता है कि 'आवरण शुद्ध चेतन्य के प्रकाश का किमके लिये अवरुद्ध करता है? उक्त अवरोध विविध जीवों के सम्बन्ध में नहीं हो सकता क्योंकि 'जीवों की विविधता आवरण की क्रिया की उपज मानी जाती है तथा वे पहले ही से अस्तित्व में नहीं होते, जिससे यह कहा जा सके कि शुद्ध चेतन्य आवरण की क्रिया से जीवों से अवरुद्ध हो जाता है। यह भी मानना गलत है कि ब्रह्मण का प्रकाश साधारण प्रकाश से यहाँ तक भिन्न होता है कि वह स्वयं को स्वयं के प्रति अभिव्यक्त नहीं करता क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह समान रूप से मोक्ष की अवस्था में भी अभिव्यक्त रह सकता था तथा आवरण के तथ्य के रूप में

‘अज्ञान’ का प्रस्तुत करने में कोई श्रय नहीं होता। यह माना जाता है कि जब ‘साक्षि चतय’ स्वयं का अभिव्यक्त करता है तब भी ‘अज्ञान’ विद्यमान ही रहता है क्योंकि ‘साक्षि चैतय’ स्वयं ‘अज्ञान’ का अभिव्यक्त करता है। आगे यह भी माना जाता है कि मैं तुमने जा कहा उसे नहीं जानता जैसे अनुभव में ‘अज्ञान’ यद्यपि किसी वस्तु को आवृत्त नहीं करता तथापि वह शुद्ध चतय में अभिव्यक्त हो सकता है जैसाकि अनुभव द्वारा अपराक्षरूप से ज्ञात किया जा सकता है। इसका उत्तर यह है कि अज्ञान के प्रत्यय का उद्देश्य ब्रह्मण्यं व असीम ज्ञान-द की अभिव्यक्ति की व्याख्या करना है और यदि ऐसा है तो यह कैसे स्वीकार किया जा सकता है कि आवरण की किसी प्रक्रिया के बिना ‘अज्ञान’ यत्त चतय में प्रकट हो सकता है? यद्यपि मैं, तुमने जा कहा उसे नहीं जानता’ जैसे अनुभव के उदाहरण में ‘अज्ञान’ ज्ञान का एक विषय हो सकता है तथापि सुख के दुःख की अभिव्यक्ति के उदाहरण में इनका अभिव्यक्ति के अभाव का कोई अनुभव नहीं हो सकता अतएव इनके समय में चेतना में कोई अज्ञान प्रकट नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त जब कोई यह कहता है कि मैं, तुमने जा कहा उसे नहीं जानता तब भी चेतना में अज्ञान की कोई अभिव्यक्ति नहीं होती उक्त कथन केवल यह सकेत करता है कि वक्ता के शब्दों का अन्तर्विषय अपने विविध व्योरे के बिना केवल एक सामान्य रूप में ज्ञात किया जाता है। अतः इस सामान्य रूप के ज्ञान के अन्तर्विषय की सामान्य रूपरेखा की अभिव्यक्ति होता है जो मविष्य में विविध व्योरे के अवबाध को प्रेरित कर सकती है। जो भी हा उक्त अनुभव का श्रय अज्ञान का अपराक्षर अनुभव नहीं होता। जिस प्रकार ईश्वर यद्यपि हमारी तरह भ्रमा के अधीन नहीं होता तथापि वह यह चेतना रखता है कि हम भ्रुलिया करते हैं अथवा जिस प्रकार हम यद्यपि ईश्वर द्वारा ज्ञात की गईं सब वस्तुओं का नहीं जानते तथापि ईश्वर का सबज्ञता का जानते हैं, उसी प्रकार ‘अज्ञान’ की विविध विपताओं को ज्ञात किये बिना हम अज्ञान का एक सामान्य रूप में ज्ञात कर सकते हैं। यदि उपयुक्त मत का स्वीकार नहीं किया जाता है और यदि यह माना जाय कि अज्ञान का एक विविध ज्ञानात्मक आकार होता है तो यह ज्ञानात्मक आकार अज्ञान के विरुद्ध नहीं होगा और ऐसा कहना लगभग यह कहने के समान होगा कि अज्ञान का समाप्ति भी ज्ञान के विरुद्ध नहीं है जो निरर्थक है। इसके अतिरिक्त यदि अज्ञान ज्ञान का एक विषय होता तो उसकी चेतना केवल उमका आश्रित करने वाले श्रय अज्ञान के आवरण के निवारण में भी सम्भव होगी।

पुन यदि यह कहा जाय कि अज्ञान (जो अज्ञान का विरोधी है) जहा कही भा अभाव रखता है वही अज्ञान अस्तित्व रखता है तो उमका माश में भी अस्तित्व जाना चाहिए। किन्तु पुन जब कोई कहता है कि मैं अन हूँ तब अनुभूत

विराधी विनिष्कृत 'वृत्ति ज्ञान' के सम्बन्ध में नहीं जाना बल्कि सामान्य ज्ञान के सम्बन्ध में जाना है। इसका प्रतिरिक्त, यदि 'चैतन्य' एवं 'अज्ञान' एवं दूसरे के विरोध में न जानता तो एक का दूसरे के अभाव के रूप में अज्ञान 'ज्ञान' एवं अज्ञान के रूप में संवाधित करना गलत जाना। इसके प्रतिरिक्त, यदि स्व प्रकाश गुण चैतन्य की अभिव्यक्ति के द्वारा ही अज्ञान सम्भव होते हैं तथा अज्ञान का निवारण हो सकता है तो यह तर्क-संगत है कि 'गुण चैतन्य ही का अज्ञान' से विनाश किया जाना चाहिए। यह मानना भी अनुचित है कि आत्मन् के साथ अज्ञान का माहचय भी वह स्व प्रकाश है। जहाँ तक 'वृत्ति' एवं 'सात्त्विक चैतन्य' के 'अज्ञान' के साथ सम्बन्ध का प्रश्न है उनमें कोई विनिष्कृत भेद नहीं जाना चाहिए, क्योंकि उन ज्ञानों को 'अज्ञान' के विरुद्ध माना जा सकता है। यदि 'सात्त्विक चैतन्य' अज्ञान' के विरुद्ध न जानता तो वह सुख-दुःख आदि के प्रति 'अज्ञान' का निवारण नहीं कर सकता था। यह मानना कि कोई आधार नहीं है कि 'सात्त्विक चैतन्य' के द्वारा जा भी यस्तु अभिव्यक्ति की जाती है उसमें साथ किसी अज्ञान' का माहचय नहीं हो सकता। वस्तुतः यह सत्य है कि ज्ञान में कोई 'अज्ञान' नहीं जानता है तथा ज्ञान स्वयं अपने सम्बन्ध में किसी अज्ञान के निवारण की अपेक्षा नहीं रखता है। आत्मन् एक शीघ्र की भाँति नित्य स्व प्रकाश होता है उसके साथ किसी भी अंधकार का माहचय नहीं हो सकता। इसी कारण, यद्यपि साधारण विषय अपने प्रकाश के लिये प्रकाश का अपेक्षा रखता है तथापि आत्मन् अथवा ज्ञान किसी भी प्रकाश की अपेक्षा नहीं रखता। यह मानना गलत है कि गुण चैतन्य एवं वृत्ति में प्रतिबिम्बित ज्ञान पर ही 'अज्ञान' के विरुद्ध जाना है तथा सुख के अनुभव के उत्पन्न होने में सात्त्विक चैतन्य सुख के आवार की एक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित जानता है क्योंकि, यदि यह मान लिया जाय तो यह भी स्वानुसार करना पड़ेगा कि सुख अनुभूत ज्ञान में पूर्व एवं भौतिक अस्तित्व रखता था और इस प्रकार अज्ञान विषय की भाँति सुख के दुःख के प्रति भी संगत हो सकता है, और इस प्रकार हम माय मत्त का बलिदान करना पड़ेगा कि सुख का प्रत्यक्षीकरण उसका अस्तित्व भी जाना है। इस प्रकार यह स्वीकार करना पड़ता है कि 'गुण चैतन्य सुख दुःख आदि से सम्बन्धित अज्ञान के विरुद्ध जानता है। इसलिए ज्ञान से विरोध के सम्बन्ध में गुण चैतन्य और एक वृत्ति' के द्वारा अभिव्यक्त 'गुण चैतन्य' में कोई भेद नहीं जानता। न यह कहा जा सकता है कि सुख दुःख आदि अज्ञानकरण की वृत्ति में से प्रतिबिम्बित 'गुण चैतन्य' द्वारा प्रत्यक्ष विना जानता है क्योंकि अज्ञानकरण की वृत्ति केवल इन्द्रिय-व्यापार के द्वारा उत्पन्न हो सकती है तथा आंतरिक सुख के ज्ञान में ऐसा कोई इन्द्रिय-व्यापार नहीं हो सकता। न वह अविद्या की वृत्ति में से एक प्रतिबिम्ब हो सकता है क्योंकि ऐसा दोष अथवा लोप की उपस्थिति में ही सम्भव हो सकता है। यदि अंधकार में निपट वस्तुओं की भाँति तथा ज्ञान के अभाव की भाँति, 'अज्ञान' पूर्ण अभिव्यक्त होता है तो वह सात्त्विक चैतन्य द्वारा अभिव्यक्त नहीं

किया जा सकता। पुन, यदि यह माना जाय कि 'वृत्ति' अज्ञान के विरुद्ध है ता धू कि जीव' का निर्मित करने वाली अह वृत्ति' और जड विषया का प्रतिनिधित्व करने वाली विषयाकार 'वृत्ति' का अस्तित्व हाता है, इसलिए यह आशा की जा सकती है कि य वृत्तिया' 'अज्ञान के अस्तित्व का विराध करेंगी तथा तत्काल मोक्ष हो जायगा।

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि अज्ञान एक आवरण इस अर्थ में कहा जाता है कि उसमें एक याग्यता हाती है जिसके कारण वह वस्तुभा को असत् अथवा अनभिष्यक्त के रूप में भासित करवाने के याग्य होता है यद्यपि वह सदा उक्त योग्यता का प्रयोग नहीं करता जिसके फलस्वरूप सुषुप्ति में आवरण की प्रतिया का अस्तित्व होता है परन्तु मोक्ष में वह स्थगित रहती है। साधारणतया, अह ज्ञान की प्राप्ति न होने तक आवरण बना रहता है। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि एक आवरण का प्रत्यय शुद्ध चेतय क प्रत्यय से भिन्न होने के कारण स्वयं मिथ्या कल्पना की उपज होता है (कल्पित) अतएव उसमें एक दुष्ट चक्र का समावेश हा जाता है, इसका उत्तर यह होगा कि अविद्या अनादि है और इसलिए यदि मिथ्या कल्पना किसी विनेय अवस्था में एव पूव अवस्था का फल हा तथा वह अवस्था पुन किसी अ य पूव अवस्था का फल हा ता भी कोई कठिनाई नहीं हो सकती। इसके अति रिक्त आवरण की अभिव्यक्ति अनन्त श्रेणी के पूरण होने पर निभर नहीं करती वरन् शुद्ध चेतय द्वारा अपराक्ष रूप से उत्पन्न की जाती है। यह स्मरण रखना चाहिए कि यद्यपि शुद्ध चेतय अपनी पूणता में आवरण से रहित हाता है (यथा माक्ष की अवस्था में) तथापि अय अवसरा पर वह आवरण की प्रतिया के कारण एक परिच्छिन्न रूप में अभिव्यक्त हा सकता है। व्यासतीथ की इस आपत्ति के विरुद्ध कि शुद्ध चेतय एक रस होने के कारण एक आवरण से वाई साहचय रखने के अयोग्य होता है मधुसूदन इस कथन की पुनरावृत्ति करते हैं कि आवरण सम्भव है—किन्तु इसके लिए कोई तक प्रस्तुत नहीं किया जाता है। इस आपत्ति के प्रति कि आवरण एक घट की भांति, उसके भीतर स्थित दीपक के प्रकाश का नहीं रोक सकता तथा केवल घट के बाहर स्थित वस्तुभा के सबध में ही अवरोध कर सकता है किन्तु शुद्ध चेतय के अवरोध की अवस्था में ऐसी कोई बाह्य सत्ता का प्रत्यक्ष नहीं होता है मधुसूदन का उत्तर यह है कि शुद्ध चेतय का अवरोध जीव के सबध में होता है। आवरण एव जीव दाना एक अनादि श्रेणी में एक दूसरे से सबधित होने के कारण उनकी प्राय मिक्ता के सबध में प्रश्न उठाना अवध है। मधुसूदन सकेत करते हैं कि जैसे 'तुम जो कहते हो वह मैं नहीं जानता अनुभव में अज्ञान का ज्ञान से साहचय होता है उसी प्रकार सुख की अभिव्यक्ति में सुख एक विशय विषय के प्रसंग में एक सीमित पक्ष में अभिव्यक्त होता है और ऐसी परिसीमा अज्ञान के साहचय के कारण उत्पन्न माना

जा सकती है, जो अपनी अभिव्यक्ति में प्रतिबन्धित होता है। मधुसूदन तब करते हैं कि 'तुम, जो कहते हो, वह मैं नहीं जानता जैसे अनुभवों में यह व्याख्या गलत है कि वस्तु के अभिप्राय का सामान्य ज्ञान होता है किन्तु व्योरे का विशिष्ट ज्ञान अभी विकसित नहीं हुई है, क्योंकि एक दृष्टिकोण से यहाँ 'अज्ञान' का अनुभव विशेष व्योरे से संबन्धित माना जा सकता है। यदि विशिष्ट व्योरे का ज्ञान नहीं है तो उनके संबंध में कोई अज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु, जब एक वस्तु का एक सामान्य ढंग से ज्ञान होने पर भी उसके विशिष्ट स्वरूप के प्रति सत्य हो सकता है जैसे एक सामान्य ढंग से ज्ञान हो सकता है और विशिष्ट व्योरे के प्रति अज्ञान हो सकता है। यह भी कहा जा सकता है कि अज्ञान अपने विशिष्ट व्योरे के बिना एक सामान्य ढंग से अपरोक्ष रूप में ज्ञान किया जाता है। व्यासतीर्थ ने तब दिया था कि अज्ञान का ज्ञान केवल तब भी हो सकता है जब विज्ञान का ज्ञान नहीं है। इस प्रकार, ईश्वर में कोई भ्रम नहीं होता किन्तु उसे भ्रम का सामान्य ज्ञान होता है। इसके विरोध में मधुसूदन यह तब देते हैं कि प्रतिपत्तियाँ द्वारा जो उदाहरण दिए जा सकते हैं उन सब में एक सामान्य अज्ञान मध्यम विज्ञान के ज्ञान के साथ साथ स्थित रह सकता है। पुनः यह तब किया जाता है कि चूंकि अज्ञान एक ज्ञान का विषय होता है इसलिए यह आवश्यक होगा कि अज्ञान का आवरण दूर किया जाय यह आत्म विरोधी है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि जिस प्रकार विशिष्ट दिक् सम्बन्ध का ज्ञान के उदाहरण में एक विषय की उपस्थिति अनिवार्य होती है किन्तु फिर भी उसके अभाव के ज्ञान के बिना विषय की उपस्थिति असम्भव होगी ठीक उसी प्रकार अज्ञान से संबन्धित ज्ञान के उदाहरण में एक अन्य आवरण का निवारण अनावश्यक होता है, क्योंकि ऐसा मानना आत्म विरोधी होगा।

यह स्पष्ट किया जा सकता है कि अज्ञान तभी ज्ञान हो सकता है जब वह विषय ज्ञान नहीं होता जिसके सम्बन्ध में उक्त अज्ञान अस्तित्व रखता है, बाद में जब एक विषय ज्ञान हो जाता है तब ज्ञान का स्मरण होता है कि उसमें उक्त विषय के प्रति अज्ञान था तथा एमें अज्ञान एक अज्ञानाभाव में अन्तर इस तथ्य में निहित होता है कि अभाव अपने परिलम्बित प्रतियोगी से सम्बन्धीकरण का समाविष्ट किये बिना ज्ञान नहीं किया जा सकता जबकि अज्ञान एमें किसी भी परिलम्बित प्रतियोगी की अपेक्षा नहीं रखता। व्यासतीर्थ द्वारा दी गई 'अज्ञान' की इस कल्पित व्याख्या के प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि शंकरवादा 'अज्ञान' एक 'अभाव' के भेद को लगभग स्वीकार करते हैं जिसके विरोध में वे अबतक तक देने आये हैं। इसके अनिश्चित जब कोई कहता है तुम, जो कहते हो, वह मैं नहीं जानता तब वस्तु के वस्तु के सम्बन्ध में अज्ञान वर्तमान काल में प्रत्यक्ष ज्ञान किया जाता है तथा यह अव्याख्य हो जायगा यदि अज्ञान के ज्ञान में परिलम्बित प्रतियोगी का ज्ञान समाविष्ट नहीं

हाता । अतः, चूँकि अज्ञान का उसके विषय के साथ साथ ज्ञान होता है इसलिये विषय के उस पक्ष में अभिव्यक्त होने में कोई असंगति नहीं है जो 'साक्षि चैतन्य' द्वारा ज्ञान अज्ञान के प्रभाव में होता है । मधुसूदन आग्रह करते हैं कि 'गुण चतय' 'प्रमाण वृत्ति में से प्रतिबिम्बित होकर ही अज्ञान' का निवारण कर सकता है न कि अपने स्व प्रकाशक स्वरूप के द्वारा अथवा स्वयं एक नसर्गिक 'अज्ञान विरोधी जाति विशेषण होने के कारण ।' अज्ञान के सम्बन्ध में वृत्ति एवं साक्षि चैतन्य का भेद इस तथ्य में निहित है कि पूर्वोक्त तो अज्ञान के विरुद्ध होता है, जबकि पश्चादुक्त का अज्ञान से कोई सम्पर्क नहीं हाता । पश्चादुक्त अर्थात् साक्षि चैतन्य सुख दुःख आदि की अभिव्यक्ति उनको आवृत्त 'करने वाले अज्ञान' के निवारण के द्वारा नहीं करता बल्कि स्वतः-स्फूर्ति में करता है, क्योंकि अज्ञान का आवरण साक्षि द्वारा अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्ति किये जाने वाले विषयों पर त्रिधागील नहीं था ।^१

अज्ञान और अहंकार

शंकरवादी यह मानते हैं कि यद्यपि सुषुप्ति में स्वप्रकाशक आत्मन् उपस्थित होता है तथापि उस काल में कोई अ प्रकाशक अहम् न होने के कारण जाग्रतावस्था में स्मृति सुषुप्ति अवस्था के अनुभव का आत्मन् के रूप में अहम् से सम्बन्धित नहीं करती तथा श्रुति पाठ भी प्रायः अहम् के साथ आत्मन् के तादात्म्यीकरण के विरुद्ध बयान करते हैं, सुषुप्ति अवस्था में अहम् की अभिव्यक्ति नहीं हाती है क्योंकि यदि वह अभिव्यक्ति होता तो उसका उस रूप में स्मरण होता ।

इसके प्रति व्यासतीय का उत्तर है कि यह नहीं कहा जा सकता कि सुषुप्ति-अवस्था में आत्मन् की अभिव्यक्ति होती है तथा अहम् की अभिव्यक्ति नहीं होती, क्योंकि प्रतिपक्षी यह सिद्ध नहीं कर पाये हैं कि अहम् स्व प्रकाशक आत्मन् से भिन्न होता है। यह कहना भी गलत है कि सुषुप्ति की आगामी स्मृति अहम् का निर्देश नहीं करती क्योंकि स्मृति आत्मन् का अहम् के रूप में निर्देश करती है अथवा किसी का नहीं । जब कोई कहता है 'मैं साया तब भी वह मैं' अहम् का प्रयोग करता है जिसके साथ उसका आत्मन् सम्बन्धित होता है । विवरण भी यह कहता है कि

^१ प्रमाण वायुपारूढ प्राक्गात्वेन निवर्तकत्व ब्रूम न तु जाति विशेषण प्रकाशत्व मात्रेण वा ।

—अद्वैत सिद्धि पृ० ५६० ।

^२ साक्षिणि यदपान विरोधित्वमनुभूयते तन्नाज्ञान-निवर्तकत्व-निबन्धन किंतु स्व विषयेच्छादो यावत्सावम् प्राक्गादज्ञानाप्रसक्ति निबन्धनम् ।

—वही पृ० ५६० ।

प्रत्यभिज्ञा का आरापण भी 'अन्त करण' के साथ सम्बन्धित आत्मन् पर किया जाता है। यदि अहम् की सुपुष्टि अवस्था के अनुभवकर्ता के रूप में अनुभूति नहीं की जाती तो कोई भी समान औचित्य से उसके सम्बन्ध में मशय भी रख सकता था। यह मानना भी गलत है कि सकल प्रत्यक्षकर्ताओं में पाई जाने वाली अहम् सत्ता नहीं है, आत्मन् है क्योंकि चाहे उसकी किसी भी रूप में सकल्पना की जाय, अहम् ही ऐसे सब निर्देश का विषय होता है और विवरण भी यह कहता है कि आत्मन् पृथक् जीवा के सकल अनुभवा में एक ही हान के कारण अहम् के साथ अपने साहचर्य के द्वारा ही भिन्न होता है। यह नहीं कहा जा सकता कि अहम् के प्रति निर्देश अहमाश के प्रति नहीं होता बल्कि उसमें अधिष्ठित स्व प्रकाशक सत्ता के प्रति होता है क्योंकि यदि यह स्वोच्चारण किया जाय तो उस सत्ता के साथ अज्ञान का भी साहचर्य स्थापित करना पड़ेगा। अनुभवा में अज्ञान भी अहम् के साथ सम्बन्धित प्रतीत होता है, और अहम् साने वाले के रूप में प्रतीत नहीं होता, बल्कि जाग्रतावस्था के अनुभवकर्ता के रूप में प्रतीत होता है तथा वह साने वाले के रूप में स्वयं को पहिचानता है। न यह अस्वीकृत किया जा सकता है कि जाग्रतावस्था में एक व्यक्ति यह स्मरण करता है कि नींद में अहम् की सुख का अनुभव किया है अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि सुपुष्टि में अहम् ही निद्रा का अनुभव करता है। यह तथ्य कि, एक व्यक्ति अपने स्वप्न अनुभव को उसी व्यक्ति के अनुभव के रूप में स्मरण करता है जिसे पहले कोई क्रिया की थी और जो अब स्मरण करता है यह प्रदर्शित करता है कि स्वप्न अनुभव के पूर्व की क्रिया तथा स्मरण की वर्तमान क्रिया एक ही अहम् अनुभवकर्ता की क्रियाएँ हैं यदि अद्य स्थित अनुभवकर्ता या शुद्ध चैतन्य भी मानें तो भी जहाँ तक दृश्य अनुभवकर्ता एवं स्मरण करने वाले व्यक्ति का सम्बन्ध है सकल अनुभव अहम् ही के अनुभव कह जा सकता है। इसके अतिरिक्त यदि अहम् का सुपुष्टि में विलय मान लिया जाय तो शरीर के जीव प्रेरक-यापार जो अहम् के यापार माने गये हैं असम्भव हो जाएंगे। इसके अतिरिक्त शू कि हमारा आत्म प्रेम एवं आत्म रक्षा के लिए हमारे सवेग सदा अहम् के रूप में आत्मन् के प्रति निर्दिष्ट किये जाते हैं इसलिए यह मानना पड़ेगा कि स्थायी आत्मन् के अनुभव अहम् अद्य का निर्देश करते हैं। यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि विगुद्ध आत्मन् पर अहम् के मिथ्या आरापण के द्वारा ऐसा सम्भव होता है क्योंकि प्रथम दुष्ट चक्र का समावेश ही जायगा। शू कि जबतक प्रेम के उच्चतम विषय के रूप में आत्मन् को ज्ञात नहीं कर लिया जाता तबतक उस पर कोई आरापण नहीं किया जा सकता और जबतक उस पर अहम् का आरापण नहीं होता तबतक प्रेम के उच्चतम विषय के रूप में आत्मन् का ज्ञात नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त ऐसा कोई आत्म प्रेम का अनुभव नहीं होता जो दृश्य आत्मन् के प्रति नहीं बल्कि शुद्ध चैतन्य के प्रति निर्दिष्ट किया जा सके। मैं 'अन्त करण' का प्राप्त करूँगा' जैसे अनुभव की विगुद्ध आत्मन् पर अहम् के आरापण के

आधार से की गई व्याख्या के उदाहरण म भी इसी प्रकार की आलाचना की जा सकती है।^१ इसके अतिरिक्त यदि मनस अहम् के प्रत्यय का सघटक हाता है, तो मेरा मनस' जसा अनुभव जिसम मनस और अहम् भिन्न प्रतीत होते है, असम्भव होगा तथा मनस एव अहम् का अनुभव एव ही होगा। इसके अतिरिक्त सभी भ्रमा मे दा सघटक होते हैं—अधिष्ठान एव आभास, किंतु अहम् मे ऐसे कि-ही दो भ्रमा की अनुभूति नहीं होती। यह मानना भी गलत है कि 'म स्वय को भासित होता है (यह स्फुरामि) जैसे अनुभवा म चेतना म 'स्फुरण हाता अधिष्ठान है और स्वय का भासित होना मिथ्या आभास है।^२ क्याकि अहम् का स्फुरण अहम् मय से भिन्न होने के कारण उनमे तादात्म्यीकरण का कोई ऐसा आभास नहा हाता कि पूर्वोक्त का पश्चादुक्त का अधिष्ठान माना जा सक। इस प्रकार अहम् का घात प्रणात्मक अनुभव के द्वारा आत्मन् के रूप म अपराक्ष प्रत्यक्ष किया जाता है, तथा अनुमान भी इसी सत्य की ओर सवेत करता है क्याकि यदि अहम् को ननिक एव अय शुद्धिकरण सम्बन्धी वस्तु या को करने का व्यादेश दिया जाता है और यदि उसी क मुक्त होने का कथन किया जाना है ता यह तक सम्मत है कि अहमय ही आत्मन् है। इस मत का पुष्टि म व्यासतीय अनेक श्रुति पाठा का प्रस्तुत करते हैं।

इसक प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि यदि अहमय निद्रा म उपस्थित हाता ता उसके गुण, यथा इच्छा आकाशा आदि का प्रत्यक्षीकरण हाता। जिस द्रव्य मे गुण होते हैं वह उन गुणा क द्वारा ही जात किया जा सकता है अ यथा गुणा सहित एव घट को उक्त गुणा क द्वारा जानने की आवश्यकता नहीं होती। नि सदेह यह सत्य है कि हम एक स्तर के गुणों के बिनाग और अय स्तर के गुणा की मृष्टि के मध्यांतर म घट के अस्तित्व का कथन करते हैं। किंतु यह हमारी प्रमुख मायता के विरुद्ध नहीं जाता क्योंकि यद्यपि एक गुण विनिष्ट वस्तु का उसके गुणा क द्वारा जानना आवश्यक होता है तथापि इससे यह निष्क्य नहीं निकलता कि एक गुण रहित वस्तु ज्ञेय नहीं हानी चाहिए। अत यह स्वीकार करता पडेगा कि धू कि सुपुष्टि म कि-ही भी गुणा का प्रत्यक्षीकरण नहीं किया जाता है इसलिए गुण रहित आत्मन् ही सुपुष्टि म जात किया जाता है यदि उसका प्रत्यक्षीकरण नहीं हाता ता जाग्रावस्था म उसका कोई स्मृति नहीं हाती। इसके अतिरिक्त सुपुष्टि म आत्मन् अज्ञान के आश्रय के रूप म प्रत्यक्ष किया जाता है (जसाकि मुझे सुपुष्टि म कुछ भी जात नहीं था अनुभव से प्रमाणित हाता है) और इसलिए वह अहम् से भिन्न

^१ 'यायामृत पृ० २८३ (अ)।

^२ इह तु स्फुरणमात्रमधिष्ठानमिति स्फुरामीत्येव धीरिति चत।

हाता है। स्मृति अज्ञान के आश्रय के रूप में शुद्ध चेतन का निर्देश करती है, अहम् का नहीं। यह सत्य है कि 'विवरण यह मानता है कि 'प्रत्यभिज्ञा अत करण से सम्बंधित शुद्ध चेतन ही की सम्भव हाती है, किन्तु यद्यपि ऐसा है, तथापि इसमें यह फलित नहीं होता कि शुद्ध चेतन की अभिज्ञा भी अत करण' से सम्बंधित होनी चाहिए। इसलिए सुषुप्ति अवस्था में हमें शुद्ध चेतन की कोई 'प्रत्यभिज्ञा नहीं हाती, वरन् उसकी 'अत प्रज्ञा हाती है। जाग्रतावस्था में हमें शुद्ध चेतन की नहीं बल्कि 'अज्ञान' से सम्बंधित चेतन की प्रत्यभिज्ञा हाती है। विवरण के बयन का बल इस तथ्य पर नहीं है कि 'प्रत्यभिज्ञा के लिए यह अपरिहाय है कि शुद्ध चेतन का अत करण से साहचर्य हांना चाहिए, किन्तु इस तथ्य पर है कि वह किसी भी उपाधि तत्व के साहचर्य से पूरुण रहित नहीं हांना चाहिए तथा ऐसा तत्व 'अज्ञान के साथ उसके साहचर्य में पाया जाता है जिसने फनस्वरूप प्रत्यभिज्ञा सम्भव हाती है। स्वप्ना में अनुभववर्ता के रूप में अहम् की स्मृति सुषुप्ति में आत्मन् की अत प्रज्ञा तथा उसके साथ अहम् के तादात्म्य के आरापण के द्वारा घटित हाती है। एम मिथ्या आरापण की स्मृति ही सुषुप्ति में अहम् के आभासी अनुभव के लिए उत्तरदायी हाती है। यह सुझाव देना गलत है कि यहां एक दुष्ट चक्र का दोष हो जाता है क्योंकि जब अहमय आत्मन् से मिश्र जात किया जाता है, तभी एक मिथ्या तादात्म्यीकरण हा सकता है, तथा जब एक मिथ्या तादात्म्यीकरण हाता है तभी, चूकि अहम् सुषुप्ति अवस्था में अभिव्यक्त नहीं हाता, इस धारणा का प्रवर्तन होता है कि वह मिश्र है। क्याकि जब आत्मन् अहम् से मिश्र जात किया जाता है तभी अहम् के रूप में आत्मन् की स्मृति की सम्भावना का निषेध हा सकता है। व्यासतीय कहते हैं कि अहमय तथा अहकार का मिश्र सत्ताए होने के कारण पूर्वोक्त की अभिव्यक्ति में अनिवाय फन के रूप में पशवादुक्त की अभिव्यक्ति का समावेश नहीं हाता तथा इससे यह व्याख्या हा जाती है कि कस सुषुप्ति में यद्यपि अहमय अभिव्यक्त होता है तथापि अहकार का स्थाप हाता है। इसके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि अह अय और अहकार का सह अस्तित्व हाता है और इस प्रकार जहाँ जहाँ अहमय विद्यमान होता है वहाँ अहकार भी हांना चाहिए, और यदि सुषुप्ति अवस्था में अहमय की अभिव्यक्ति होती ता उसके साथ ही अहकार की भी अभिव्यक्ति होनी चाहिए थी। व आगे कहते हैं कि यही आपत्ति सुषुप्ति अवस्था में आत्मन् की अभिव्यक्ति के संबध में नहीं उठाई जा सकती, क्योंकि आत्मन् का अहकार से साहचर्य नहीं होता। व्यास तीथ ने कहा है कि जैसे शंकरवादी सुषुप्ति अवस्था में 'अज्ञान की अभिव्यक्ति की यह व्याख्या करते हैं कि उसका निर्देश केवल वस्तुगत सत्तामा के प्रति ही होता है, न कि विगुड 'साक्षि चेतन के प्रति (क्याकि यह सम्भव नहीं हा सकता कि वह विरोध प्रसूता के बिना अभिव्यक्त भी हाता एवं साथ ही अज्ञान का विषय भी होता) ठीक वैसे ही अहमय की अभिव्यक्ति का अज्ञान' के साहचर्य से व्याघात नहीं हाता बल्कि

यह माना जा सकता है कि उसका निर्देश बाह्य वस्तुगत सत्ताओं के प्रति होता है । इसका मधुसूदन यह उत्तर देता है कि 'सांभि चतय म अज्ञान की अभिव्यक्ति म कोई व्याघात नहीं है जसाकि अहमय के साथ उसक साहचर्य के उदाहरण म हा सकता है, अतएव व्यासतीथ की व्याख्या सबथा अनावश्यक है ।

मधुसूदन कहते हैं कि अहमय का आत्मन् से भिन्न सत्ता के रूप म अनुमित किया जा सकता है क्योंकि शरीर की भांति उसकी हमारे अह प्रत्यक्ष अथवा मैं के रूप मे हमारे प्रत्यक्षीकरण के द्वारा सकल्पना की जाती है । यदि यह माना जाय कि आत्मन् भी अह प्रत्यक्ष के द्वारा सकल्पित किया जाता है ता उत्तर यह है कि आत्मन् जिस अथ म अह प्रत्यक्ष के द्वारा सकल्पित किया जाता है उस अथ म वह वस्तु एक अनात्मन् होता ह । अपने अनिवाय स्वरूप मे अह प्रत्यक्ष म अधिष्ठित आत्मन् का अह प्रत्यक्ष के द्वारा सकल्पित नहीं किया जा सकता । पुन व्यासतीथ के इस मत की कि हमारे द्वारा स्वय अपने आनंद के चरम लक्ष्य के रूप मे अनुभूत करना यह प्रदर्शित करता है कि चरम आनंद अहमय म होता ह शंकरादिया द्वारा यह आलोचना की जाती ह कि चरम आनंद जो वस्तुत आत्मन् म होता ह एक नुटि-पूर्ण तादात्म्य के द्वारा मिथ्या ढग म अहमय पर आरापित कर लिया जाता है । इस आलोचना की पुन मध्वा द्वारा इस आधार पर आलोचना की जाती ह कि उक्त व्याख्या म दुष्ट चक्र का समावेश हा जाता है क्योंकि अब अहमय के चरम आनंदमय स्वरूप का ज्ञान कर लिया जाता है तभी तादात्म्य का मिथ्या प्रत्यय स्वय का प्रस्तुत करता है तथा जब तादात्म्य का मिथ्या प्रत्यय उपस्थित होता है तभी उस चरम आनंदमय स्वरूप का भान होता है । इसके प्रति पुन मधुसूदन का उत्तर यह कि सुषुप्ति अवस्था वा अनुभव आत्मन् का गुह्य चतय के रूप म अभिव्यक्त करता है जबकि अहमय अनभिव्यक्त रहता है इन प्रकार सुषुप्ति की सांभि द्वारा अहमय आत्मन से भिन्न पाता जाता है । अहमय स्वय अनभिव्यक्त होता है और उसकी अभिव्यक्ति सदा विगुह्य आत्मन् के साथ उसके तादात्म्य के मिथ्या आरापण के द्वारा होती है । मधुसूदन यह अभिवचन देना चाहते हैं कि सुषुप्ति म चरम आनंद का अनुभव विगुह्य आत्मन् का अभिव्यक्ति होता है अहमय की अभिव्यक्ति नहीं अहम् केवल उन विगुह्य आत्मन् के साथ तादात्म्य के द्वारा आनन्दमय भासित होता है जिसम सुषुप्ति अवस्था का आनंद स्थित होता है ।

व्यासतीथ की व्याप्ति यह है माक्ष म आत्मन् आनंद के चरम लक्ष्य के रूप मे अनुभूत नहीं होता क्योंकि वहा कोई द्वत नहीं होता किन्तु यदि ऐसा अनुभव आत्मन् का स्वरूप हा ता उसके विनाश के साथ ही माक्ष म आत्मन् का विनाश हा जायगा । इसके प्रति मधुसूदन का यह उत्तर है कि आत्मन् का चरम आनंद के लक्ष्य के रूप म अनुभव केवल एक सापाधिक अभिव्यक्ति होती है अतएव माक्ष म इस उपाधिक निवारण से आत्मन् के विनाश का कोई भय नहीं हा सकता ।

गवरवादियो द्वारा यह आग्रह किया जाता है कि मनम म स्थित 'वतृत्व' वा आत्मन् पर मिथ्या आरोपण हा जाना है, जिसके फलस्वरूप वह मिथ्या ढग स कर्ता के रूप म मामित हाता है, यद्यपि उसके यथाथ अपरिवतनगील स्वरूप का सुपुन्नि म प्रत्यक्षीकरण होता है। व्यासनीय उत्तर दते हैं कि भ्रम क दा विसिष्ट उदाहरण हाते हैं अर्थात् (१) जहा जपा पुष्प का लाल रग एक स्फटिक पर प्रतिबिम्ब होता है, जिसके फलस्वरूप श्वत स्फटिक लान प्रतीत हाता है तथा (२) जहाँ एक रज्जु एक भयानक सप के रूप में भासित हाता है। अब प्रथम उदाहरण में नादश्य का अनुसरण करते हुए एक व्यक्ति यह आशा करेगा कि मनम प्रथक रूप से एक कर्ता के रूप में पात किया जायगा ठीक उसी प्रकार जैसे जपा-पुष्प लाल पात किया जाता है तथा गुड चेतय भी एक कर्ता के रूप म भासित हाता चाहिए ठीक वसे ही जैसे स्फटिक लान भासित होता है। यदि यह उत्तर दिया जाता है कि भ्रम प्रथम प्रकार का नहीं हाता, चूकि मनस का गुण प्रतिबिम्बन नहीं हाता वरन् अपने गुणा सहित मनस स्वय आरोपित किया जाता है इसलिए यहा भ्रम द्वितीय प्रकार का होगा। किन्तु तब भी सप स्वय भयानक प्रतीत हाता है तथा इस सादश्य क अनुसार एक व्यक्ति यह आशा करगा कि मनम स्वतन्त्र रूप से एक कर्ता प्रतीत हाता चाहिए और गुड चेतय भी ऐसा प्रतीत हाता चाहिए।

उत्तर म मधुसूदन बहते हैं कि वे द्वितीय प्रकार के भ्रम वा स्वीकार करते हैं और यह मानते हैं कि मनम के वतृत्व के समानतर गुड चेतय म वतृत्व भासित हाता है और फिर मनस एव गुड चेतय क तादात्म्यीकरण क द्वारा उक्त दो सत्यात्मक दृष्टि से भिन्न सत्ताया का मिथ्या तादात्म्य स्थापित हो जाता है। पर वस्तुतः, गुड चेतय म मनम के वतृत्व का भ्रम उक्त दाना प्रकार का माना जा सकता है। जैसाकि उपर बनाया जा चुका है निरुपाधिक के रूप म पद्चादुक्त प्रकार जिसम वह जिसका आरोपण किया जाता है (अध्यासमान, यथा भयानक सप) व्यावहारिक मत्ता जाने के कारण भ्रामक पात (रज्जु सप जिसकी केवल 'प्रातिमानिक सत्ता होती है) से अधिक सत्य होता है। उसकी प्रथम प्रकार के सोपाधिक भ्रम के रूप म भी व्याख्या की जा सकती है क्योंकि वह जिसका आरोपण किया जाता है (मनम वा वतृत्व) और वह जा मिथ्या प्रतिभास होता है (गुड चेतय का वतृत्व) दोनों एक ही स्तर की सत्ता, अर्थात् व्यावहारिक सत्ता रखते हैं, जिसे हम जपा पुष्प एव स्फटिक के मध्य एक 'सापाधिक' भ्रम की गत क रूप में जानते हैं।

मधुसूदन निर्रण करते हैं कि अहंकार दा भ्रम म निर्मित हाता है, (१) अधिष्ठान गुड चेतय और (२) कर्ता क रूप म जड भ्रम। द्वितीय भ्रम वस्तुन मनस् म हाता है, तथा गुड चेतय क माय उसके एक मिथ्या तादात्म्यीकरण के द्वारा ही में कर्ता है अनुभव सम्भव हाता है अतः वतृत्व की अनुभूति केवल एम भ्रम के

द्वारा ही घटित हाती है। अतः यह आपत्ति भ्रवध है कि, यदि मनस का कृतृत्व अहमथ पर स्थानांतरित कर दिया जाय तो आत्मन् का बंधन एव मोक्ष के अधीन नहीं माना जा सकता, क्योंकि तथाकथित अहमथ स्वयं मनस व उससे संबंधित कृतृत्व के शुद्ध चेतन्य के साथ मिथ्या तादात्म्यीकरण का फल होता है। व्यासतीर्थ ने यह निर्देश किया था कि सायब वादिया के साथ तक करते समय शंकरवादिया ने शुद्धि के कृतृत्व का खण्डन किया था (ब्रह्म सूत्र, ॥ ३, ३३)। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि शंकरवादिया ने यह कथन किया था कि चेतन्य कर्ता एव अनुभवा का मात्ता दोनों होता है न कि केवल मोक्ता जसाकि सायबवादिया ने धारित किया था उद्धाने न ता बुद्धि के कृतृत्व का खण्डन किया था और न शुद्ध चेतन्य का कथन किया था।

व्यासतीर्थ कहते हैं कि मैं एक ब्राह्मण हूँ जैसे अनुभवा में ब्राह्मण शरीर का मैं तादात्म्यीकरण हाता है तथा यह मैं शंकरवादिया के अनुसार आत्मन् से भिन्न हाता है, क्योंकि शंकरवादिया द्वारा मैं को आत्मन् नहीं माना जाता है। पुन यदि शरीर एव आत्मन् के तादात्म्य का अपराक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जाता है तथा उसका व्याघात करने के लिए कोई सत्य अनुमान उपलब्ध नहीं है तो यह कथन करना कठिन है कि वे भिन्न हैं। इसके अतिरिक्त शरीर और इन्द्रियाँ एक दूसरे से भिन्न जात की जाती हैं तथा दाना का आत्मन् के साथ तादात्म्य नहीं माना जा सकता। पुन यदि सकल भेद भ्रम है, तो तादात्म्य का प्रत्यय जो भ्रम का विरोधी है अनिर्वाचित सत्य होगा। इससे अतिरिक्त वास्तव में शरीर और आत्मन् का ऐसा कोई मिथ्या तादात्म्यीकरण कभी भी घटित नहीं हाता क्योंकि मानवा का कौन कह पगु भी यह जानते हैं कि वे अपने शरीर से भिन्न होते हैं तथा यद्यपि उनका शरीर जमातर में परिवर्तित हाते हैं तथापि वे स्वयं निरंतर वही बने रहते हैं।

मधुसूदन उत्तर में कहते हैं कि शरीर एव अहम् का मिथ्या तादात्म्यीकरण सम्भव है क्योंकि अहम् का एक सघटन शुद्ध चेतन्य हाता है, और इस प्रकार उसके साथ मिथ्या तादात्म्यीकरण का अर्थ हाता है चेतन्य के साथ तादात्म्यीकरण। इसके अतिरिक्त यह कहना गलत है कि यदि प्रत्यक्षीकरण शरीर और आत्मन् के मध्य तादात्म्य का प्रकट करता है तो अनुमान के द्वारा उनके भेद का स्थापित करना सम्भव नहीं है। क्योंकि यह सुविज्ञित है (यथा प्रत्यक्षीकरण में चेतना के आभासों आकार के उद्घरण में) कि प्रत्यक्षीकरण द्वारा प्राप्त निष्कर्षों का सुप्रमाणित अनुमान एव शक्य के द्वारा प्रायः सहायित किया जाता है। पुन यह आपत्ति गलत है कि सकल भेद भ्रमक होने के कारण भेद का विरोधी अर्थान् मिथ्या तादात्म्यीकरण सत्य हाता चाहिए क्योंकि मिथ्यात्व के स्वरूप से संबंधित विचार विमर्श में यह बता दिया गया है कि भाव और अभाव दाना एक ही काल में मिथ्या हो सकते हैं। इसके अतिरिक्त

व्यावहारिक जीवन में आत्मन् के साथ शरीर के मिथ्या तादात्म्यीकरण का अनुमान एक श्रुति-पाठा के साथ द्वारा निवारण किया जा सकता है, जबकि सकल भेद के भ्रम का निवारण केवल मात्र म पूव की अतिम ज्ञानात्मक अवस्था के द्वारा ही किया जा सकता है। मधुसूदन मानते हैं कि आत्मन् के साथ शरीर के सवध की सकल व्याख्या व्यथ है, तथा जो एकमात्र व्याख्या समीचीन प्रतीत हाती है वह यह है कि शरीर आत्मन् पर एक मिथ्या आरापण होता है।

जगत-प्रपच की अनिर्वचनीयता

व्यामतीय द्वारा यह आग्रह किया जाता है कि शंकरवादियों के लिए यह सिद्ध करना कठिन है कि जगत् प्रपच 'अनिर्वचनीय' है, चाहे 'अनिर्वचनीय' पद को किसी भी अर्थ में लिया जाय। इस प्रकार चूंकि उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है अतः ऐसा कहना मात्र भी उसके स्वरूप का एक यथष्ट वरण हो जाता है न यह कहा जा सकता है कि जिस ज्ञान अथवा विषय की परिभाषा अथवा वरण किया जा सकता था उसका अभाव हाता है, क्योंकि उनके अभाव में वरण के प्रति कोई उल्लेख सम्भव नहीं होगा। न यह कहा जा सकता है कि अनिर्वचनीयता का अर्थ यह है कि वह सत् एव असत् दाना में मिश्र है, क्योंकि उनसे भिन्न हाते हुए भी वह दाना का संयोजन हो सकता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि अनिर्वचनीयता इस तथ्य में निहित है कि जगत् प्रपच न ता सत् है और न असत् है और न सदसद् है। अनिर्वचनीयता इस तथ्य में भी निहित कही जा सकती है कि 'जगत् प्रपच जिस प्रसंग से भासित होता है उसमें उसका व्याधान हा सकता है। यह नहीं कहा जा सकता कि उपरोक्त स्थिति हम किसी नवीन तथ्य पर नहीं पहुँचाती क्योंकि एक अस्तित्ववान सत्ता किसी भी अन्य अस्तित्ववान सत्ता में मिश्र जात की जा सकती है क्योंकि यहाँ किसी विनोय अस्तित्व का नहीं वरन् स्वयं अस्तित्व का निषेध किया गया है। यदि यह कथन करना सम्भव है कि एक ऐसी सत्ता हा सकती है जो न सत् है और न असत् है ता निश्चय ही वह एक नवीन तथ्य वाक्य होगा। मधुसूदन आगे निर्देश करते हैं कि सत् और असत् यहाँ अपने माय अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं और दोनों मिथ्या होने के कारण उनमें से एक का निषेध में दूसरे की स्वीकृति का समावेश नहीं होता, अतएव विमध्य नियम लागू नहीं होता। जब यह कहा जाता है कि अनिर्वचनीयता इस तथ्य में निहित है कि एक वस्तु न सत् है और न असत् है तब उसका कवल यही अर्थ होता है कि चूंकि जो कुछ भी स्वीकृत अथवा अस्वीकृत किया जा सकता है वह मिथ्या है इसलिए उनमें में कोई भी स्वीकृत नहीं किया जा सकता क्योंकि जो स्वरूपतः अवलम्बनीय है उसकी किसी मूल अथवा विशिष्ट रूप से स्वीकृति नहीं की जा सकती।'

१ न च तर्हि सदादि बलश्रय्याक्ति कथं तत् तत्प्रतियोगि दुर्निरूपतामात्रे प्रकटनाय न हि स्वरूपतो दुर्निरूपस्य किंचिदपि रूप वास्तव सम्भवति। - अद्वैत सिद्धि पृ० ६२१।

व्यासतोष तक देते हैं कि सत् और असत् वा अव्याख्येय स्वरूप उनको अनिवचनीय कहने का आधार नहीं बनाया जाना चाहिए, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो 'अविद्या की समाप्ति का भी जिसे न सत् और न असत् और न सदसद् माना जाता है अनिवचनीय कहा जाना चाहिए था। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि 'अविद्या की समाप्ति को विलक्षण कहा जाता है, क्योंकि उसका मोक्ष की अवस्था में अस्तित्व नहीं होता वे आगे आग्रह करते हैं कि यह मानने में कोई असंगति नहीं है कि एक सत्ता और उसका अभाव (शत यह है कि ये दोनों मिथ्या हैं) दोनों का किसी अर्थ सत्ता में अभाव ही सत्वता है—यह तभी असम्भव होता है जब भाव और अभाव दोनों यथायुक्त हों। मधुसूदन आगे कहते हैं कि सत् एव असत् परस्पर निषेधात्मक नहीं हैं, वरन् वे परस्पर निषेध क्षेत्रों में अस्तित्व रखते हैं। इस अर्थ में सत् की यह परिमाणा दी जा सकती है कि वह असत् से विराधी होने का घन है तथा असत् की यह परिमाणा दी जा सकती है कि वह सत् के रूप में अभिप्रेत होने की अयोग्यता है। यह तर्क किया जा सकता है कि इस अर्थ में जगत प्रपञ्च को सत् और असत् से भिन्न नहीं माना जा सकता। इसका उत्तर है कि—यह मत मानकर कि सत् और असत् अपने स्वरूप में इस रूप में ऐकान्तिक नहीं होते हैं कि—सत् के अभाव को असत् कहा जाय तथा असत् के अभाव को सत् कहा जाय बल्कि इस रूप में कि एक की अनुपस्थिति में अर्थ की उपस्थिति होती है एक ऐसी सम्भावना रखी गई है जिसके फलस्वरूप दोनों एक ही काल में अनुपस्थित रह सकें। इस प्रकार यदि नित्यता एव अनित्यता की विनाश से संबंधित सत् एव विनाश से असंबंधित मत् के रूप में परिमाणा दी जाय तो उन दोनों का सामान्यता में अभाव हो सकता है, जिसमें कोई सत् नहीं होता और पुनः, यदि नित्यता की भविष्य में किसी परिमाण के अभाव के रूप में परिमाणा दी जाय और अनित्यता की परिमाणा सत् के अतिरिक्त सकल वस्तुओं के विनाशत्व के रूप में दी जाय तो 'प्रागभाव' की एक ऐसी सत्ता के रूप में परिमाणा दी जा सकती है जिसमें न सत्ता है और न असत्ता है क्योंकि एक ध्वसाभाव का एक भविष्य होता है तथा साथ ही एक भाषात्मक सत्ता के अतिरिक्त किसी अर्थ वस्तु के द्वारा उसकी समाप्ति नहीं की जा सकती, अतएव उपयुक्त अर्थों में उसमें न नित्यता होती है और न अनित्यता। इसलिये मिथ्या रजत मिथ्या होने के कारण न तो व्याघात योग्य मानी जा सकती है और न व्याघात रहित कही जा सकती है। किन्तु प्रतिपक्षी यह तर्क करता है कि यह उदाहरण सबथा अप्रासंगिक है चूंकि 'सामान्य का कोई विनाश नहीं होता अतएव वह अनित्य है तथा प्रागभाव अनित्य है क्योंकि वह विनष्ट होता है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि शंकरवादी अपनी बात केवल इस उदाहरण से ही सिद्ध नहीं करते, किन्तु अपनी भाष्यता के समर्थन में अर्थ प्रमाणा के पूरक के रूप में ही उक्त उदाहरण को प्रस्तुत करते हैं। जगत प्रपञ्च में सत् एव असत् के घन, विना विरोध के इसलिए पाये जाते हैं कि कल्पित वस्तुओं (सत् एव असत्) के घन होने के कारण

एक दूसरे का व्याघात नहीं करते।^१ यदि एक वस्तु एक यथाथ अथ मे अनित्य नहीं मानी जाती है, तो उसे तभी तक अनित्य मानने में कोई व्याघात नहीं है जब तक उसका अस्तित्व बना रहता है। व्यासतीय की इस आलोचना के विरुद्ध कि यदि जगत् प्रपञ्च किसी वस्तु द्वारा किन्हीं भी कारणों से अनिवचनीय कहा जाता है तो उसका वह ध्येय स्वयं एक स्वीकारोक्ति है, अतएव यहाँ एक व्याघात हो जाता है मधुसूदन उक्त युक्तियाँ देते हुए कहते हैं कि तात्त्विक धर्मों के अभाव को इस आधार पर स्वीकार करने में कोई व्याघात नहीं होता कि उक्त धर्म कल्पित है।^२ सत् एव असत् दाना के रूप में अनिवचनीय होने का अर्थ यह है कि विचाराधीन वस्तु में इन दोनों का व्याघात पाया जाता है। जब यह कहा जाता है कि कल्पित जगत् प्रपञ्च दृश्य अदृश्य बाध अथवा अबाध याग्य नहीं होना चाहिए, तब एक भ्रांति हो जाती है क्योंकि वह निश्चय ही किसी यथाथ अथ में उक्त स्वीकारोक्तियों से परे हैं किन्तु उक्त धर्मों को कल्पित आभासा के रूप में स्वीकार करने में कोई विसंगति नहीं है चूँकि वे सकल अनुभव में उक्त रूप में प्रस्तुत किये जाते हैं। सारांश यह है कि जब विरोधी धर्म स्वयं काल्पनिक होते हैं तब किसी एक विशेष वस्तु के संबन्ध में उनके पारस्परिक निषेध में कोई निमगति नहीं होती यदि पारस्परिक निषेध अतात्त्विक है तो उनकी पारस्परिक स्वीकृति भी अतात्त्विक है। व्यासतीय तक करते हैं कि जगत् प्रपञ्च के अनिर्वाच्यत्व का यह अर्थ नहीं हो सकता कि वह सत् अथवा असत् का आश्रय नहीं है क्योंकि अमत् और ब्रह्मन् दाना गुण रहित होने के कारण जगत् प्रपञ्च की उक्त अवस्थायामा का सतुष्ट करेंगे, और वे भी अनिवचनीय कहलाने के अधिकारी होंगे। यह नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्मन् का कल्पित सत्ता आश्रय माना जा सकता है, क्योंकि इसका उत्तर यह है कि जगत् प्रपञ्च के संबन्ध में भी यही कहा जा सकता है। पुनः चूँकि ब्रह्मन् गुण रहित है अतः यदि उसके सम्बन्ध में सत् का निषेध किया जाय, तो सत् के अभाव का भी निषेध नहीं किया जा सकता इसलिए, यदि सत् एव सत् के अभाव का ब्रह्मन् के प्रति निषेध किया जाय तो ब्रह्मन् स्वयं अनिवचनीय हो जाता है। मधुसूदन का उत्तर यह है कि जगत् प्रपञ्च में सत् और असत् दोनों का निषेध केवल इस अर्थ में अनिवचनीय है कि उक्त निषेध जगत् प्रपञ्च पर तभी तक लागू होता है जब तक वह विद्यमान है जबकि ब्रह्मन् में उक्त निषेध निरपेक्ष होता है। जहाँ व्यासतीय की युक्ति का बल इस तथ्य पर है कि सत् और असत् दोनों का एक ही काल में निषेध

^१ धर्मिण्यव कल्पितवन विरुद्धयारपि धर्मयारमावात् ।

—वही, पृ० ६२२ ।

^२ अतात्त्विकं हतु सद्भावन तात्त्विकं धर्माभावस्य साधना व्याघाताभावन् ।

—वही पृ० ६२३ ।

नहीं किया जा सकता वहाँ मधुमूत्रन तक रहते हैं कि चूँकि मन् का निषेध और उसकी स्वीकृति एक ही स्तर के नहीं होने हैं (परमादुक्त 'व्यावहारिक' स्तर की होती है), अतः उसकी एक ही ज्ञान में स्वाकृति में कोई व्याघात नहीं होता । इसी प्रकार मधुमूत्रन यह तक करते हैं कि ब्रह्मन् में गुणा का निषेध (निष्पापत्व) स्वयं एक गुण नहीं माना जाना चाहिए क्योंकि जिस गुण का निषेध किया जाता है वह कल्पित होता है अतएव उसका निषेध स्वयं एक गुण नहीं होता है । व्यासतीय आगे आग्रह करते हैं कि गकर्यादिया की युक्ति की विचारधारा का अनुसरण करते हुए वाई यह भी वह समझता है कि प्रतिभासिक युक्ति रजत का व्यावहारिक युक्ति के द्वारा वाई बाध नहीं हो सकता क्योंकि दोनों का भिन्न स्तर की मत्ताएँ हैं । इसका मधुमूत्रन यह उत्तर देते हैं कि प्रातिभासिक सत्ता एवं व्यावहारिक सत्ता दोनों 'माक्षि चतस्र्य' द्वारा ग्रहण किये जाते हैं, तथा इसी में उनकी एक रूपता एवं एक का दूसरे द्वारा व्याघात निहित होते हैं प्रातिभासिक का व्यावहारिक के द्वारा वाई अपराध बाध नहीं होता अतएव व्यासतीय की आलोचना भंगपत्र हो जाती है ।

ब्रह्मन् का स्वरूप

भ्रम का स्वरूप का वर्णन करते हुए व्यासतीय कहते हैं कि जब रजत का भ्रम चेतन सस्कार जाग्रत होने है तब ज्ञानद्विधा विविष्ट दोषों से संबंधित होने के कारण युक्ति 'इदं का रजत का साहचर्य में ग्रहण करती हैं । इसलिए किसी काल्पनिक रजत की कोई उत्पत्ति नहीं होती, जैसाकि गकर्यादी अभिप्रेषण करने हैं रजत विद्यमान न होने के कारण, उत्तरवर्ती प्रत्यक्षीकरण यह प्रत्यक्ष बता देता है कि केवल मिथ्या रजत ही का भास हुआ था । यहाँ अनुमान का भी बहून् उगयुक्त स्थान है क्योंकि जा भी मिथ्या ज्ञान है वह असत् वस्तुधा का निर्णय इसनिष्ठ करता है कि वे सत् नहीं होती । व्यासतीय आगे यह निर्देश करते हैं कि उनका भ्रम-संबंधी मत (अथवा व्याप्ति) बौद्धों के भ्रम संबंधी मत (असत्-व्याप्ति) से इस बात में भिन्न है कि बौद्ध मत में यह रजत है प्रतिभास पूर्णतः मिथ्या होता है जबकि व्यासतीय के मत में यह 'सत्य' होता है यद्यपि रजत के साथ उसका साहचर्य मिथ्या है ।

व्यासतीय आगे निर्देश करते हैं कि यदि मिथ्या रजत को अज्ञान की एक उपज मान लिया जाय तो यह मानना गलत होगा कि वह त्रिकाल निषेध-योग्य है, क्योंकि यदि वह अज्ञान की उपज होती, तो वह अस्तित्व में होती और निषेध योग्य नहीं होती । यह कहना भी गलत है कि मिथ्या आभास का निषेध उसके यथाय के संबंध में होता है क्योंकि आभास के मिथ्या होने के लिए आवश्यक है कि निषेध उसे यथाय के रूप में नहीं एक मिथ्या आभास के रूप में अस्वीकृत करे चूँकि उसकी यथायता का निषेध एक भिन्न स्तर का होगा और उक्त सत्ता को मिथ्या नहीं बना सकेगा ।

व्यासतीय ने तब किया था कि धू कि ब्रह्मन् विवाद का विषय है और धू कि उसके स्वरूप के सम्बन्ध में सत्य है ऐसे सत्या के निवारण का अथ किसी भावात्मक स्वरूप की स्वीकाराक्ति है। इसके अतिरिक्त, तब वाक्य शब्दा में निर्मित होते हैं, और यदि यह माना जाय कि कोई भी सघटक शब्द गौण अर्थ में ब्रह्मन् का निर्देश करता है तो उक्त गौण अर्थ का मुख्य अर्थ से सम्बन्धित करना पड़ता है, क्योंकि नियमानुसार जब प्रसंग के द्वारा मुख्य अर्थ भ्रांति में पड़ जाता है तब गौण अर्थों की प्राप्ति एक मुख्य अर्थ के साहचर्य के द्वारा ही की जा सकती है। द्वितीय आपत्ति के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि एक शब्द गौण अर्थ अपरोक्ष रूप में प्रदान कर सकता है, तथा उसमें अनिवायत मुख्य अर्थ की भ्रांति का समावेश नहीं होता। प्रथम आपत्ति के प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् का अभेदात्मक स्वरूप अनिवायत किसी स्वीकारात्मक धर्म के द्वारा जान नहीं किया जा सकता, वरन् सब विरोधी प्रत्यया के निषेध के द्वारा ज्ञात किया जा सकता है। यदि यह आपत्ति की जाय कि ऐसे विरोधात्मक प्रत्यया के निषेध में अनिवायत इस बात का समावेश हो जायगा कि वे प्रत्यय ब्रह्म ज्ञान के सघटक हैं तो मधुसूदन का उत्तर यह है कि विरोधात्मक प्रत्यया का ऐसा निषेध ब्रह्मन् का स्वरूप होने के कारण वह किसी विशेष सत्ता की अभिव्यक्ति की प्रतीक्षा किये बिना अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त एवं ज्ञात होता है। विरोध अर्थों के साहचर्य को समाविष्ट करने वाले साधारण तब वाक्या के काय-यापार की व्याख्या इस रूप में की जानी चाहिए कि वे विशेष अर्थों के साहचर्य का उल्लेख करने वाले तब वाक्य के सघटका से परे एक अभिव्यक्त एवं अवशिष्ट अर्थों की अभिव्यक्ति को प्रेरित करते हैं।

व्यासतीय तब करते हैं कि यदि ब्रह्मन् को भेद रहित माना जाता है तो वह ज्ञान अथवा विगुण भ्रान्त में एक रूप नहीं माना जा सकता, अथवा एक च नित्य, या साक्षि चेतन नहीं माना जा सकता। ब्रह्मन् गुण चेतन नहीं हो सकता, क्योंकि चेतन का अर्थ विषया की अभिव्यक्ति नहीं हो सकता, धू कि साक्षि चेतन होने के लिये कोई विषय गेप नहीं रहते। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि, यद्यपि मोक्ष में कोई विषय नहीं हात, तथापि उस कारण से उसके प्रमाणक स्वरूप की कोई हानि नहीं होती। व्यासतीय के इस मुभाव के प्रति कि ब्रह्मन् एसा विगुण भ्रान्त नहीं माना जा सकता जिसकी व्याख्या अनुकूल वेदान्त' अथवा कवल अनुकूलत्व के रूप में की जा सके धू कि इसमें इस आलोचना का समावेश हो जायगा कि उक्त अनुकूलत्व किसी वाह्य उपाधि के कारण हाता है मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् निरुपाधिक दृष्टता (निरुपाधिकेष्टरूपत्वान्) के रूप में मन्वल्पित विगुण भ्रान्त माना जाता है। मधुसूदन का आग्रह है कि हमारा अर्थ इस का अभाव नहीं हो सकता क्योंकि दुःख का अभाव भ्रान्त में मित्र हाता है तथा उक्त परिभाषा लागू

होने के लिए यह आवश्यक है कि दुःख का अभाव आनन्द की स्थापना का उत्पन्न करे। व्यासतीय आगे तक करते हैं कि यदि यह निरुपाधिक इष्टता स्वयं सोपाधिक नहीं हो सकती, तो ब्रह्मन् का आनन्दमय स्वरूप कुछ उपाधिया का फल होना चाहिए। इसके अतिरिक्त यदि विशुद्ध आनन्द के रूप में ब्रह्मन् का स्वरूप विशुद्ध ज्ञान के रूप में उसके स्वरूप से भिन्न हो, तो वाना दृष्टिकोण एकांगी है, और, यदि उनमें तादात्म्य है, तो ब्रह्मन् का विशुद्ध ज्ञान एवं विशुद्ध आनन्द दोनों प्रकार से सदाधित करना व्यर्थ है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि, यद्यपि ज्ञान एवं आनन्द एक रूप है तथापि कल्पित शाब्दिक प्रयोग के द्वारा उनका भिन्न रूप में बयन किया जाता है। वे आगे आग्रह करते हैं कि विषय रहित विशुद्ध ज्ञान की विशुद्ध आनन्द के रूप में परिभाषा दी जाती है, 'विशुद्ध आनन्द विशुद्ध द्रष्टा (दृगनतिरेकात्) के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता। इस मत के अनुसार पुनः आनन्द एवं उसकी चेतना में कोई भेद नहीं है। व्यासतीय तक करते हैं कि यदि ब्रह्मन् का अद्वैत माना जाता है तो उसमें द्वैत के अभाव का समावेश हो जाता है। यदि ऐसा अभाव मिथ्या है, तो ब्रह्मन् द्वैतमय हो जाता है और यदि ऐसे अभाव की स्वीकृति की जाय तो भी ब्रह्मन् द्वैतमय हो जाता है क्योंकि उसमें अभाव की स्वीकृति का समावेश हो जाता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि अभाव की यथायथा एक ऐसे आश्रय से अधिक कुछ भी नहीं है जिसमें अभाव की स्वीकृति की जाती है उस दशा में अभाव का अर्थ ब्रह्मन् के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होगा अतएव यह आलाचना अव्यर्थ है कि अभाव की स्वीकृति में द्वैत का समावेश हो जायगा।

साक्षि चैतन्य के सम्बन्ध में व्यासतीय तक करते हैं कि विशुद्ध सत् के रूप में साक्षि की परिभाषा पाणिनि की परिभाषानुसार उक्त शब्द के पारिभाषिक अर्थ में अर्थात् है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि 'साक्षि' को 'अविद्या' में अथवा उसके स्फांतरण में प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य के रूप में परिभाषित किया जा सकता है और इस प्रकार विशुद्ध सत् भी अपने प्रतिबिम्ब के द्वारा द्रष्टा माना जा सकता है। इस आधार पर उठाई गई चक्र हेत्वाभास सम्बन्धी आपत्ति प्रभावहीन रहती है कि परावर्तन की उपाधिया एवं द्रष्टा की योग्यता में अयो-याश्रय होता है, क्योंकि उक्त अयो-याश्रय अनादि होता है। मधुसूदन के अनुसार साक्षि चैतन्य न तो शुद्ध ब्रह्मन् होता है और न बुद्धि से उपाधिवृत्त ब्रह्मन् होता है बल्कि 'अविद्या अथवा उसके स्फांतरण में प्रतिबिम्बित चैतन्य होता है साक्षि चैतन्य यद्यपि सभी द्रष्टाभा में एक होता है तथापि वह प्रत्येक विधेय द्रष्टा से एकरूप होकर व्यवहार करता है और इस प्रकार एक विशेष द्रष्टा के अनुभव उक्त विशेष द्रष्टा से तादात्म्यवृत्त 'साक्षि

* एतन् विषयानुल्लेखि ज्ञानमेवान् दमित्यपि युक्तम् ।

चेतन' द्वारा प्रत्यक्ष किये जाते हैं, अतएव इस आधार पर विभिन्न जीवा के अगुमवा म सम्भ्राति होने की कोई सम्भावना नहीं रहती कि 'साक्षि चेतन' स्वयं मव साधारण हाता है ।'

ब्रह्मन् का उपादान एव निमित्त कारण के रूप में खण्डन

व्यासतीय कहते हैं कि एक उपादान कारण का उत्पन्न करने में सदा रूपांतरित हाता है, किंतु ब्रह्मन् अपरिवर्तनशील माना जाता है, अतएव यह उपादान कारण नहीं हो सकता । परन्तु इस सम्बन्ध में तीन मत हैं—अर्थात् ब्रह्मन् और माया' समुक्त रूप से ठीक वैसे ही जगत् के कारण हैं जैसे दो धातु मिलकर एक रस्सी को बनाते हैं अथवा अपनी शक्ति 'माया के सहित ब्रह्मन् कारण है, अथवा माया' के अधिष्ठान के रूप में ब्रह्मन् कारण है । यहां सामंजस्य इस प्रकार किया जाता है कि ब्रह्मन् अपरिवर्तनशील उसी सीमा तक कहा जाता है जहाँ तक वह समुक्त कारण अथवा शक्ति अथवा निमित्त के रूप में माया से असंबन्धित हाता है । इसके प्रति व्यासतीय कहते हैं कि, यदि स्थायी रूप से यथाथ ब्रह्मन् जगत् का उपादान कारण है, तो यह आशा की जा सकती है कि जगत् भी वैसा ही है । यदि यह कहा जाय कि उपादान कारण के लक्षण काय में अतनिहित नहीं होत, वरन् उसका एक ज्ञान ही का उमक साथ किसी प्रकार में साहचर्य हाता है, तो इस तथ्य के कारण कि जगत् प्रपच 'माया' से निर्मित होता है उसे अनिवचनीय' नहीं कहा जा सकता । यदि उक्त उपादान कारण की अपरिवर्तनशील पक्ष के अर्थ में लिया जाय तो 'माया से संबन्धित ब्रह्मन् जगत् का उपादान कारण नहीं कहा जा सकता शू कि केवल माया से असंबन्धित ब्रह्म ही अपरिवर्तनशील कहा जा सकता है । यदि यह आग्रह किया जाय कि परिवर्तन विनोपण (माया) में होते हैं तो शू कि ऐसा विनोपण विनोप्य में अतनिहित होता है अथवा उससे अपृथक् साहचर्य रमता है, इसलिए विनोपण के परिवर्तनो में विनोप्य के परिवर्तन का समावस हा जाता है, और इस प्रकार 'विवर्तन मत का खण्डन हा जाता है । यदि अधिष्ठान, ब्रह्मन् को किसी यथाथ परिवर्तन से रहित माना जाय, तो यह मानना अयुक्तियुक्त है कि ऐसा अधिष्ठान अपनी शक्ति अथवा विनोपण क साहचर्य में, यथाथ परिवर्तन का भागी होगा, यदि यह आग्रह किया जाय कि उपादान कारण की परिभाषा भ्रम के अधिष्ठान के रूप में दी जा सकती है, तो यह निर्देश किया जा सकता है कि पृथ्वी को कभी भी एक भ्रम का अधिष्ठान नहीं माना जाता और न गुक्ति को गुक्ति रजन का उपादान कारण माना जा सकता है ।

' सव-जीव-साधारण्येपि तत्-तज्जीव चेतन्याभेदेनाविव्यक्तस्य तत्-तद्-दुःखादि-भासकतया अतिप्रसंगामावात् ।
-वही पृ० ७५५ ।

मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् ऐसे अधिष्ठान के रूप में बना रहता है जो 'माया' के रूपांतरणों का सम्भव बनाता है। ब्रह्मन् का 'माया' से अधिक व्यापक अस्तित्व होता है, अतएव वह माया के परिवर्तनात्मक भाग नहीं ले सकता। आगे यह आपत्ति बंध नहीं है कि, यदि ब्रह्मन् यथाथ है तो जगत् भी उसका काय होने के लिये यथाथ होना चाहिए, क्योंकि केवल रूपांतरित होने वाले वाग्म्य (यथा पृथ्वी अथवा स्वर्ण के) के धर्म ही काय में प्रविष्ट होते हुए पाये जाते हैं जबकि ब्रह्मन् अधिष्ठान कारण होने के नाते हमें कोई ऐसा सादृश्य उपलब्ध नहीं है जिसके आधार पर हम यह आशा करें कि वह अपने काय में प्रविष्ट हो जाना चाहिए।

व्यासतीर्थ आगे कहते हैं कि जिस कोई घटा के अस्तित्व का कथन करता है ठीक वैसे ही कोई काल्पनिक सत्ताओं के अस्तित्व का कथन कर सकता है किन्तु उसमें इस कथन की पूर्ण कल्पना नहीं होनी कि अस्तित्व काल्पनिक सत्ताओं का उपादान कारण होता है। पुनः यदि ब्रह्मन् जगत् का उपादान कारण होता तो धूम कि ब्रह्मन् विजुद्ध ज्ञान है इसलिए जगत से भी ज्ञान-वद स्वरूप होने की आशा की जानी चाहिए जो यह नहीं है। पुनः कारणता के विवक्षितवादी मत के अनुसार एक उपादान कारण के कथन में कोई अर्थ नहीं होता। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् उपादान कारण है तो अतः कारण का दुःख एव अथ सात्त्विक अनुभवात्मक उपादान एव परिणामवादी कारण के रूप में कथन नहीं किया जा सकता।

शंकरवादियों के इस तर्क का परीक्षण करते हुए कि ब्रह्मन् स्वप्रकाश है व्यास तीर्थ कहते हैं कि 'स्वप्रकाश' शब्द के अर्थ का पहले स्पष्ट करना चाहिए। यदि उसका अर्थ यह है कि ब्रह्मन् किसी भी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता तो गुरु एव शिष्य के मध्य ब्रह्मन् के स्वरूप के संबंध में कोई विचार विमर्श नहीं हो सकता क्योंकि विचार विमर्श तभी हो सकता है यदि ब्रह्मन् एक मानसिक वृत्ति का विषय हो। यदि यह आग्रह किया जाय कि ब्रह्मन् इस अर्थ में स्वप्रकाश है कि यद्यपि वह ज्ञान का विषय नहीं होता तथापि उसका सदा अपराक्ष ज्ञान होता है तो यह निर्देश किया जा सकता है कि उक्त परिभाषा खण्डित हो जाती है धूम कि सुषुप्ति तथा प्रलय में ब्रह्मन् का ऐसा कोई अपराक्ष ज्ञान नहीं हुआ करता। यह नहीं कहा जा सकता कि यद्यपि सुषुप्ति में ब्रह्मन् का अपराक्ष ज्ञान नहीं किया जा सकता तथापि उसमें उक्त रूप से ज्ञान होने की योग्यता होती है क्योंकि माक्ष में कोई धर्म अथवा गुण न होने के कारण यह असम्भव है कि ऐसी योग्यताओं का इस प्रकार अस्तित्व हो।

यदि उक्त योग्यता का निषेधात्मक परिभाषा दी जाय, तो निषेध जगत् प्रपञ्च का एक पदार्थ होने के कारण ब्रह्मन् में उसका अस्तित्व नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्मन् किसी भी रूप में ज्ञानात्मक फल का फल नहीं माना जा सकता,

ता यह तथ्य अव्याख्येय रह जायगा कि वह ब्रह्मत्व का उत्पन्न करने वाले चरम ज्ञान के उत्पन्न काल में प्रकाशित हो उठना है। न यह तक किया जा सकता है कि शुद्ध चैतन्य स्व प्रकाश अथवा अव्यय है क्योंकि वह शुद्ध चैतन्य है, चूँकि जो शुद्ध चैतन्य नहीं है वह स्वप्रकाश नहीं होता, क्योंकि एक गुण होने के कारण अव्ययत्व का कहीं न कहीं अस्तित्व होना चाहिए और यदि वह अथवा सब स्थानों में अनुपस्थित है, तो अतिरिक्त के द्वारा कम से कम शुद्ध चैतन्य में उपस्थित होना चाहिए। किंतु यह अप्रह किया जा सकता है कि, यदि शुद्ध चैतन्य स्व प्रकाश हो भी तो उससे आत्मन् का स्वप्रकाशत्व सिद्ध नहीं होता। इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि आत्मन् का शुद्ध चैतन्य से तादात्म्य होता है। इसके प्रति व्यासतृतीय की आपत्ति यह है कि चूँकि आत्मन् में किसी प्रकार का गुण नहीं हो सकता, इसलिए यह तक नहीं किया जा सकता कि उसमें स्वप्रकाशत्व का एक भावात्मक गुण के रूप में अथवा उसके अभाव के रूप में, अथवा योग्यता के रूप में अस्तित्व होता है। क्योंकि सब योग्यता स्वरूपतः ब्रह्मन् से बाह्य होने के कारण मिथ्या होती है तथा जो मिथ्या होता है उसका ब्रह्मन् से साहचर्य नहीं हो सकता। यदि अव्ययत्व की यत् परिभाषा दी जाती है कि वह एक मानसिक वृत्ति की प्रक्रिया की उपज नहीं होता (फल-याप्यत्व) और यदि उक्त अव्ययत्व ब्रह्मन् का यथेष्ट विवरण माना जाय, तो चूँकि एक घट अथवा मिथ्या रजत अथवा सुख दुःख के प्रत्यक्ष में भी उक्त शत पूरी हो जाती है इसलिए उक्त परिभाषा अतिव्याप्त है और चूँकि ब्रह्मन् का प्रकाशत्व स्वयं चरम मानसिक वृत्ति के विनाश की प्रक्रिया की उपज है इसलिए उक्त परिभाषा अव्याप्त है।^१ यह नहीं कहा जा सकता कि 'फल व्याप्यत्व का अर्थ एक मानसिक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित चैतन्य के द्वारा उत्पन्न एक विशेषता है तथा उक्त विशेषता एक आवरण के नष्ट होने के अवसर पर चैतन्य के बिना स्थापित सबधीकरण है तथा उक्त फल-याप्यत्व घट में स्थित रहता है न कि आत्मन् में। न यह कहा जा सकता है कि 'फल व्याप्यत्व' का अर्थ एक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त अधिष्ठान के चिद् विषय का होना है। क्योंकि गबरवादी यह नहीं मानते कि घट एक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य का एक विषय होता है वरन् यह मानते हैं कि वह एक वृत्ति का प्रत्यक्ष विषय होता है। अतः यह मुझाव दना गलत है कि फल व्याप्यत्व की परिभाषा ऐसी होती है कि वह घट आदि पर लागू होती है और ब्रह्म पर नहीं। चिरसुख के द्वारा चैतन्य का विगुद्ध स्व प्रकाशत्व चिद् विषयता माना जाता है और यदि ऐसा है तो ब्रह्मन् सदा चिद् विषय होना चाहिए

^१ नापि फलव्याप्यत्व दृश्यत्व भग उक्त रीत्या प्रातिभासिके रूपवादी यावहारिके अविद्यान करण तद् घम सुखादी घटादी च लक्षणस्थाति याप्ते । तत्रात्तरीत्यव ब्रह्मणोऽपि चरम वृत्ति प्रतिबिम्बित चिद् रूपफल-याप्यत्वेनासभवाच्च ।

तथा उभवा चिद् अविषयत्व अथवा अवेद्यत्व के रूप में वरान भ्रमभव होगा । पर चित्सुख कहते हैं कि ब्रह्मन् 'चिद् विषय है, किन्तु चिद् क्रिया का विषय नहीं है (चिदकमत्व) । यदि, चित्सुख का अनुसरण करते हुए 'अवेद्यत्व' उस वस्तु का पद माना जाय जो एक ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय नहीं है, और यदि ज्ञानात्मक प्रक्रिया का अर्थ कोई यह लेता है कि चतुर्थ एक विशेष वस्तुगत आकार के द्वारा अभिव्यक्त होता है यथा एक घट के उदाहरण में, तो चूकि ब्रह्मन् भी चरम अवस्था में तदनु रूप मानसिक वृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त होता है, इसलिए ब्रह्मन् का भी ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय माना जाना चाहिए अथवा, एक घट के प्रत्यक्ष के उदाहरण में और ब्रह्मन् के उदाहरण में कोई अंतर न होने के कारण एक घट भी ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय नहीं माना जा सकता । यदि यह आप्रह किया जाय कि वेद्यत्व का अर्थ ज्ञान की प्रक्रिया के कारण कुछ विशिष्ट परिवर्तना की प्राप्ति होता है, तो भी ब्रह्मन् घट के समान ही एक विषय होगा क्योंकि, जिस प्रकार एक घट के उदाहरण में ज्ञानात्मक प्रक्रिया उस आवरण के निवारण में फलित होती है जा घट की अभिव्यक्ति को अवरुद्ध कर रहा था ठीक उसी प्रकार चरम ब्रह्म ज्ञान जा एक बौद्धिक प्रक्रिया है, ब्रह्मन् की अभिव्यक्ति के अवरुद्ध की निवृत्ति में फलित होता है । ज्ञान की प्रक्रिया में सन्निहित विषयता का ज्ञानात्मक व्यापार में समाविष्ट क्रिया के द्वारा कुछ फल की प्राप्ति के रूप में नहीं माना जा सकता, क्योंकि कुछ चतुर्थ एक क्रिया नहीं है इसलिए ज्ञानात्मक व्यापार की क्रिया के कारण उन विषयों में (यथा घट आदि) भी किसी ऐसे फल की उत्पत्ति सम्भव नहीं है जो सब सम्मति से ज्ञान के विषय माने जाते हैं । यदि एक मानसिक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित होने को ज्ञानात्मक क्रिया माना जाय तो यह ब्रह्मन् पर भी लागू होता है, क्योंकि ब्रह्मन् भी चरम अवस्था में ब्रह्मन् का प्रतिनिधित्व करने वाली एक मानसिक वृत्ति अथवा प्रत्यय में परावर्तित प्रतिबिम्ब का विषय होता है ।

चित्सुख स्व प्रकाशत्व की परिभाषा 'अपरोक्ष व्यवहार योग्यत्व अर्थात् अपरोक्ष माने जाने की योग्यता के रूप में देते हैं । अब इसके अर्थ के संबंध में एक विवाद खड़ा हो सकता है । यदि उसके द्वारा वह जो अपरोक्ष ज्ञान के द्वारा उत्पन्न होता है की सूचना मिलती है ता सद्गुण एवं दुग्ुण का भी अपरोक्ष मानना पड़ेगा क्योंकि उनका योगियों और देवताओं के ज्ञान द्वारा अपरोक्ष अन्तर्ज्ञान हो सकता है, और जब कोई यह अनुमित करता है कि उसमें सद्गुण अथवा दुग्ुण है तथा वह अतत उक्त अनुमान जय ज्ञान का अपरोक्ष प्रत्यक्ष करता है, अथवा जब कोई आगमनात्मक तत्त्व वाक्य (यथा, जो कुछ नैय है वह परिभाषा के योग्य है जिसमें 'ज्ञेय' पद के अंतगत सद्गुण एवं दुग्ुण का समावेश होता है) में सद्गुण अथवा दुग्ुण का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त करता है तब उसका यह कहना 'जाय सगत होगा कि सद्गुण एवं दुग्ुण भी

अपराक्ष है और इस प्रकार प्रत्यक्षीकरण की अपरोक्षता ब्रह्मन् के वरान के रूप में प्रतिव्याप्त होगी। इस प्रकार, यद्यपि सद्गुण एक दुगुण अपने स्वरूप में नेय नहीं हैं, तथापि यागिया एक देवताया के लिए उनका अपराक्ष प्रत्यक्ष सम्भव होता है, तथा जहाँ तक उनके अनुमान के अपरोक्ष प्रत्यक्ष का संबंध है हमारे लिए भी यही सम्भव है।

यदि अपरोक्षता उसे सूचित करती है 'जा अपराक्ष ज्ञान का विषय बन सके और यदि इस अर्थ में आत्मन् का अपराक्ष माना जाय तो यह स्वाकार करना पड़ेगा कि घट की भाँति आत्मन् भी अपरोक्ष ज्ञान का विषय होता है।' न यह तक किया जा सकता है कि किसी विषय की अपराक्षता उसके ज्ञान की अपराक्षता पर निर्भर करती है पुन, व्यासतीय तक करते हैं कि अपरोक्षता का यह अर्थ नहीं हो सकता कि अतवस्तु अपरोक्षता के आकार की हाती है (अपरोक्षित्याकार), क्योंकि यह स्वीकार किया जाता है कि वह विद्युत् एक निरानार है तथा वेदान के उपदेशों के सबघातीत अतर्पान द्वारा उत्पन्न होता है।

व्यासतीय अपने 'यायामृत' में यह सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं कि ब्रह्मन् गुण सम्पन्न होता है, गुणा में रहित नहीं, जैसा कि शंकरवादिया का तक है वे तब करते हैं कि अधिकांश श्रुति पाठ ब्रह्मन् के गुण सम्पन्न होने का कथन करते हैं। ईश्वर सब गुणा से सम्पन्न होता है क्योंकि वह उनकी इच्छा करता है तथा उनका रखने की उसमें याग्यता हाती है, और वह सकल दुगुणा से रहित होता है क्योंकि वह उनकी इच्छा नहीं करता तथा स्वयं को उनसे मुक्त करने की योग्यता रखता है। यह तक करना व्यर्थ है कि ब्रह्मन् के गुण सम्पन्न होने का कथन केवल एक निम्न ब्रह्मन् का उल्लेख करता है, क्योंकि व्यासतीय का आग्रह है कि श्रुति पाठ सगुण के अतिरिक्त किसी भी अर्थ प्रकार के ब्रह्मन् का कथन नहीं करते। यदि ब्रह्मन् वास्तव में गुणों से रहित होता तो वह केवल एक शून्य एक अभाव मात्र होता, क्योंकि सब अस्तित्वमय द्रव्या में कुछ गुण होने चाहिए। व्यासतीय आग्रह करते हैं कि श्रुति ब्रह्मन् जगत् का सृष्टा एक मर्ता है और वेदों का अधिकार प्रदाता है इसलिए उनके शरीर एक कर्मोद्भवा होने चाहिए, यद्यपि वह शरीर प्राकृत जब शरीर नहीं होता (प्राकृतावयवादिनिषेध परत्वात्) और श्रुति उनका शरीर प्राध्यात्मिक है न कि भौतिक इसलिए शरीर के हात हुए भी वह अनन्त एवं नित्य जाना हैं तथा उसका निवास-स्थान भी प्राध्यात्मिक एवं नित्य है।^१

^१ वस्तुना आपरोक्ष्यमपराक्ष ज्ञान विषयत्व चेदात्मापि घटादिवद् वेद्य म्यात् ।

— यायामृत, पृ० ५११ (अ) ।

^२ वही, पृ० ४६६ ८ ।

पुन, यह कहना गलत है कि ब्रह्मन् जगत् की उपादान सामग्री तथा जगत् के सृष्टा अथवा निर्माता के रूप में जगत् का उपादान एवं निमित्त कारण दोनों है क्योंकि उपादान कारण परिणामा एव परिवर्तना का भागी हाता है जबकि ब्रह्मन् अपरिवर्तनशील होता है। पुन ब्रह्मन् सदा स्वामी होता है और जीव सदा उसके भृत्य होते हैं, अतः केवल ईश्वर ही नित्य मुक्त हाता है जबकि जीव इससे नित्य सबधित एव बद्ध होते हैं।^१ 'गुण प्रकृति अथवा माया में स्थित रहते हैं, न कि जीवा में, अतएव न कि प्रकृति के गुण जीवों में नहीं होते हैं, इसलिये उनके द्वारा जीवा का बधन अथवा उनसे उनकी मुक्ति का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसलिये जिस किसी भी बधन से गुण जीवा को बाधते हैं वह केवल अविद्या के कारण होता है। पुन, 'गुण' ईश्वर को प्रभावित नहीं कर सकत, क्योंकि वे उसके अधीन होते हैं। सब जीव केवल ईश्वर का एक भ्रम से उत्पन्न हुए हैं तथा वह भ्रम ईश्वर से इतना भिन्न हाता है कि यद्यपि 'अविद्या' के कारण जीव जो उक्त भ्रम में उत्पन्न हुए हैं बधन से पीडित हो सकते हैं तथापि प्रभु स्वयं ऐसे सब भ्रमान एव बधन से नित्य मुक्त रहता है।^२ जो माया अथवा प्रकृति जगत् का उपादान कारण हाती है

^१ मुक्तावपि स्वामि भृत्य भाव सद्भावेन भक्त्या च य सद्भावान् नित्य बद्धत्व जीवस्य कृष्णस्य तु नित्य मुक्तत्वमेव ।

—युक्ति मल्लिका पर भाव विलासिनी (पृ० १७६) ।

^२ एकस्यैव ममाशस्य जीवस्यैव महामते
बधस्याविद्ययानादि विद्यया च तथेतर
स्व मिनाशस्य जीवाख्या अजस्यकस्य केवनम्
बाधश्च बाधाभोक्षश्च न स्वस्वत्याह स प्रभु ।

—युक्ति मल्लिका, पृ० १७६ ।

भाव विलासिनी (पृ० १८५) भी यह निर्देश करती है कि यद्यपि परमेश्वर के पत्निय, शरीर एव वैकुण्ठ में स्वर्गीय निवास स्थान हाते हैं तथापि वह इनमें बद्ध नहीं होता क्योंकि ये प्रकृति के उपादान से निर्मित नहीं हाते हैं, और उसमें प्रकृति के गुणों का लेश मात्र भी न होने के कारण वह पूणत स्वतंत्र हाता है, केवल प्रकृति के उपादान का बधन ही एक बधन हो सकता है। किन्तु उसको प्रकृति प्रभावित नहीं कर सकती क्योंकि वह उसका स्वामी होता है—'मम गुणा वस्तूनि च धृति-स्मृतिषु अप्राकृततया प्रसिद्धा । इस प्रसंग में यह ध्यान देने की बात है कि मध्व सम्प्रदाय माया पद का तीन भिन्न अर्थों में प्रयोग करता है (१) ईश्वर की इच्छा के रूप में (हरेरिच्छा), (२) जड़ प्रकृति के रूप में (मायाख्या प्रकृतिजडा), और (३) माया महामाया अथवा अविद्या के रूप में जो भ्रम एव त्रुटियों का कारण होती है (भ्रम हेतुश्च मायका मायेय

वह सूक्ष्म रेणुमयी अथवा सूक्ष्म तत्त्वत् हाती है (सूक्ष्म रेणुमयी सा च तत्त्व वायस्य^१ तत्त्वत्), तथा ईश्वर उस उपादान में जगत् का निर्माण करता है। यह प्रकृति अष्टविध होती है क्योंकि उसमें पाँच महाभूतों के रूप में पाँच तथा मनस बुद्धि और अहकार के रूप में तीन परिणाम होते हैं। वह 'माया' जिसकी सहायता से ईश्वर जगत् की सृष्टि करता है जगत् की जननी के समान हाती है और मन्व सम्प्रदाय की घमगास्त्रीय भाषा में लक्ष्मी कहलाती है। सृजनात्मक 'माया' अथवा हरि की इच्छा 'स्वरूप माया भी कहनाती है, क्योंकि वह सदा प्रभु में स्थित रहती है। 'प्रकृति' के रूप में अथवा उसकी निर्देशक शक्ति (मयाश्रयिन्) के रूप में 'माया' ईश्वर के बाहर हाती है किन्तु पूणत उसके नियंत्रण में हाती है।^२

गीता एवं अथ श्रुति पाठा में ईश्वर का उल्लेख दस रूप में किया गया है कि उसके एक सावभौमिक सव्यापक शरीर होता है किन्तु जैसाकि हम पहले कह चुके हैं, उसका शरीर एक आध्यात्मिक शरीर होता है एक ज्ञानमय एवं आनन्दमय शरीर (ज्ञानानन्दात्मको ह्य असी)। उसका यह सावभौमिक शरीर सब गुणों माया एवं उनके प्रभावा में अतीत होता है। प्रभु का यह सावभौमिक सर्वातीत आध्यात्मिक शरीर आद्योपात्त आनन्द ज्ञान एवं लीला से पूण हाता है।^३ यथाथ दशन में सर्वेश्वरवाद

त्रिविधा मता)। 'युक्ति-मल्लिका पृ० १८८। एक अथ मन भी है जा 'माया का पाच प्रकार की मानता है वह ईश्वर की शक्ति' एवं तेजस का समावेश करता है।

^१ यह उपादान नयायिका के परमाणुओं में भी अथ तगुणा अधिक रेणुमय कहा जाता है (ताविकाभिमत परमाणुतोऽप्यनन्त गुणित सूक्ष्म रेणुमयी) भाव विलासिनी पृ० १८६। श्रीमद्भागवत जो मध्व एवं उनके अनुयायियों द्वारा प्रामाणिक माना जाता है, वासुदेव, सक्पण प्रद्युम्न एवं अनिरुद्ध की चार पत्निया का माया जया कृति एवं शक्ति के रूप में बधन करता है जो वामदेव सक्पण प्रद्युम्न, एवं अनिरुद्ध के रूप में हरि के चार रूपा के अनुरूप देवी श्री के चार रूप मान है।

—'युक्ति मल्लिका पृ० १६१।

^२ ध्यान देने की विचित्र बात यह है कि जा माया भ्रम को उत्पन्न करती है और जो बन्व जीवों को प्रभावित करती है तथा जो उल्लिखित एक स्थान में तृतीय माया गिनी गई है, उसी की पुन चतुथ 'माया' तथा प्रकृति (अथवा जड माया) और 'माया श्री) की द्वितीय एवं तृतीय 'मायाओं' में गणना की गई है।

—'युक्ति मल्लिका, पृ० १६२ अ व।

^३ ईश्वर के सम्बन्ध में शरीर (जिसका साधारण तात्पर्य एक ऐसी धातु से निकलने के कारण शरीर होता है कि जिसका अथ 'नष्ट होना' होता है) का अथ देते

के लिए कोई स्थान नहीं होता अतएव उन वदिक अवतरणा की, जा जगत् एव ईश्वर के तादात्म्य को अनुलक्षित करते हुए प्रनीत होत हैं, इस रूप में व्याख्या की जानी चाहिए कि वे ईश्वर की सब नियंत्रक शक्ति का वर्णन करते हैं।^१ पुन जब यह कहा जाता है कि जीव ईश्वर के अंग हैं, तब उसका यह तात्पर्य नहीं होता कि वे किसी दिवकीय अथ मे अथवा किसी ऐसे वास्तविक विमाजन के अथ मे जसाकि भौतिक विषयो का किया जा सकता है, अंग होते हैं। उसका अर्थ केवल यही हाता है कि जीव कुछ बाता में ईश्वर के सदृश हाते है और साथ ही उससे बहुत यून होते हैं।^२

इस अवध में यह निर्देश किया जा सकता है कि जैसे ईश्वर सब व्यापी है वसे जीव स्वरूपत परमाणवीय हाते हैं। यद्यपि सब व्यापी चतय गुण से सम्पन्न हाने के कारण वे एक ऐसे दीपक की भाति अपने शरीर के किमी भी भाग का सदा स्पर्शानुभव कर सकते है जो एक स्थान में रहकर भी अपनी किरणा के द्वारा चारों ओर के स्थानों का प्रकाशित कर सकता है।^३

प्रलय के अंत में इश्वर सृष्टि की इच्छा करता है और अपनी इच्छा के द्वारा 'प्रकृति की साम्यावस्था का विधुंन करता है तथा उसके तीन 'गुणा' का पृथक करता है और फिर महत्, बुद्धि, 'मनस' के विभिन्न पदाथ एक पंच महाभूत तथा उनके अंगि मानी दवताओं का सृजन करता है फिर वह सम्पूर्ण सचराचर जगत में परि"याप्त हा

हुए माव विलासिनी (पृ० १६८) एक काल्पनिक व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ देती है वह कहती है कि प्रथम अक्षर श का अर्थ है आनन्द, र का अर्थ है त्रीडा और ईर का अर्थ है चतय। एक अर्थ स्थान में वरदराज परमेश्वर के केवलानुभवानन्द स्वरूपी तथा मव बुद्धि टक हान का अर्थ करते है विदित्ताऽसि मवान् साक्षान् पुरप प्रकृते पर केवलानुभवान् स्वरूपस सब बुद्धि टिक।

—मुक्ति मलिका पृ० २०१।

^१ अत पुरुषवति प्रथमा पंचमी यदा
सदा सब निमित्तत्व महिमा पु सि वण्यते।
यत्तु सप्तमी सवाधारत्व वर्णयेत्तदा
सूक्तम्यकाथता चव सत्येव स्यात्त चा यथा।

—वही पृ० २११।

^२ 'तद्-सादृशत्वे सति तता यूनत्व जीवस्य अशत्व न तु एकदशत्व।

—न्यायामृत, पृ० ६०६।

^३ 'न्यायामृत पृ० ६१२, इस मत पर निश्चित रूप से आपत्ति का जाती है कि परमाणवीय आत्मन् विभिन्न स्पर्शानुभवा के लिए विभिन्न क्रमागत क्षणा में शरीर के विभिन्न भागों का स्पर्श करता है।

जाता है।^१ अस्तित्व की सब अवस्थाओं में (यथा जाग्रत, स्वप्न सुषुप्ति, मूर्च्छा एव माक्ष) ईश्वर ही अपनी अभिव्यक्ति के विविध रूपा द्वारा सब जीवाका नियंत्रण करता है, तथा इन अवस्थाओं के निर्माण से जगत की स्थिति का बनाए रखता है।^२ जगत् का 'प्रलय' भी उसी की इच्छा से हाता है।^३ इसके अतिरिक्त सब जीवा में जो भी ज्ञान सासारिक अनुभव अथवा माक्ष के लिए उत्पन्न होता है, और उक्त ज्ञान जिस किसी भी साधन में उत्पन्न किया जाता है उनका एक सामान्य चरम कारण ईश्वर होता है।^४

मोक्ष

बधन सासारिक विषया की आसक्ति के कारण होता है तथा माक्ष ईश्वर के अपराक्ष ज्ञान से उत्पन्न हाता है (अपराक्ष ज्ञान विष्णु)। यह अनेक प्रकार से उत्पन्न होता है अर्थात् सासारिक जीवन के दुःखा का अनुभव सज्जना का समागम इस जगत् अथवा स्वप्न में सुखा के उपभाग की सब इच्छाओं का त्याग, आत्म सत्य एव आत्म विनिग्रह स्वाध्याय, सत्गुरु के साथ ससग उसके उपदेशानुसार शास्त्रों का अध्ययन उन शास्त्रों के सत्य की अनुभूति अपने विश्वास को दृढ़ करने के लिए सम्यक अथ पर विचार विमर्श, गुरु के प्रति समुचित श्रद्धा भाव, अपने में हीन व्यक्तियों पर दया, समान व्यक्तियों से प्रेम, वरिष्ठ व्यक्तियों के प्रति आदर भाव सुख अथवा दुःख का उत्पन्न करने वाले कर्मों से निवृत्ति निषिद्ध कर्मों से निवृत्ति, ईश्वर के प्रति पूरा शरणागति, पंच भेदा की अनुभूति (ईश्वर जीव जीव जीव जीव जगत् ईश्वर जगत्,

^१ पदार्थ सग्रह-व्याख्यान' पृ० १०६-८ ।

^२ उपरोक्त पांच अवस्थाओं (जाग्रत, स्वप्न आदि) को नियंत्रित करने वाली परमेश्वर की पांच अभिव्यक्तियाँ भ्रमण 'प्राज्ञ,' 'विश्व,' 'तैजस,' 'भगवान और 'तुरीय भगवान्' कहलाती हैं ।

^३ इस सम्प्रदाय में दो प्रकार के 'प्रलय' हाते हैं (अ) 'महाप्रलय' जिसमें 'प्रकृति के अतिरिक्त समस्त वस्तुओं का नाश हो जाता है केवल पूरा अधकार शेष रहता है और भ्रम बद्ध क्षणों के रूप में बाल की उत्पत्ति के अतिरिक्त 'प्रकृति' अपनी सकल मृजनात्मक प्रक्रिया बंद कर देती है ।

(ब) शीघ्र प्रलय, जिसे 'अवांतर प्रलय' कहा जाता है और जो दो प्रकार का हाता है—एक तो वह जिसमें हमारे जगत् के साथ ही दोना काल्पनिक जगत् नष्ट हो जाते हैं, और एक वह जिसमें केवल 'स जगत् के प्राणी ही नष्ट हाते हैं ।

—वही, पृ० ११७-१६ ।

^४ वही, पृ० ११६ ।

जड जड भद), 'प्रकृति' और पुरुष के भद की अनुभूति विभिन्न प्रकार के मानवा एव अय उच्च व निम्न प्राणिया के विकास स्तरा के भेद का परिवोध तथा सम्यक 'उपासना' । यहा उल्लिखित गुरु, जिनसे उपदेग लेना चाहिए दो भिन्न प्रकार के माने गए हैं—कुछ तो नित्य गुरु हाने है तथा अय केवल 'अनित्य गुरु हाते हैं । पूर्वोक्त तो वे हाते हैं जा अपने शिष्यो के स्वभाव एव आवश्यकताओ का समझ सकते हैं तथा उह ऐसा उचित उपदेश देते हैं जिसके द्वारा वे विष्णु की उस विशेष अभि व्यक्ति का साक्षात्कार करने म समथ बन सकें जिसको प्राप्त करा की उनमे योग्यता हा, अनित्य गुरु व होते है जा केवल हम ईश्वर के सबध मे उपदेग देते हैं । एक अय अथ म व सभी व्यक्ति हमारे गुरु हाते हैं जा जान एव धार्मिक अनुगासन म हममे श्रेष्ठ हात है । उपासना के सबध मे यह कहा गया है कि वह दो प्रकार की हाती है—धम एव दशन शास्त्रा के सतत अभ्यास के रूप म उपासना तथा ध्यान' के रूप म उपासना ^१ क्याकि कुछ 'यक्ति ऐसे होते है जा शास्त्रा व सम्यक अभ्यास द्वारा प्रभु की यथाथ एव अपरोक्ष अनुभूति को प्राप्त नहीं कर सकते तथा अय ऐसे 'यक्ति हाते है जो उस ध्यान व द्वारा प्राप्त करते हैं । ध्यान का अथ है अय सभी वस्तु का तिरस्कार करके भगवद् का अखण्ड स्मरण करना ^२ और आत्मन् सन् एव शुद्ध चतय व आनन्द के स्वामी के रूप मे ईश्वर पर ऐसा ध्यान तमी सम्भव हाता है जब शास्त्रा के अध्ययन एव विवेकपूर्ण चिन्तन व विचार विमर्श के द्वारा एक पूरा विश्वास उत्पन्न हा जाता है जिसक फलस्वरूप सब मिथ्या विचारा का निवारण हा जाता है और सब सग्य दूर हा जाते है ।

ईश्वर ही बधन एव माक्ष का कारण होता है ।^३ जब एक 'यक्ति ईश्वर क स्वरूप का प्रत्यक्ष साक्षात्कार कर लता है तब उमम भक्ति का उदय हाता है क्याकि

^१ उपासना च द्विविधा मतत शास्त्राभ्यास रूपा ध्यान रूपा च ।

—मध्व सिद्धांत मार पृ० ५०० ।

^२ ध्यान च द्दतर तिरस्कार पूर्वक भगवद्विषयका खण्ड स्मृति ।

वही पृ० २०२ । यह ध्यान' निदिध्यासन क समरूप ही होता ह ।

^३ ईश्वर अय सकल वस्तुआ का स्थित रखता है जा सभी पूगान उस पर निर्भर करती हैं । वह केवन अनित्य एव नित्य अनित्य वस्तुआ की मृष्टि और विनाश करता है । पुन लक्ष्मी के अतिरिक्त सब प्राणिया के प्रति वही प्रथम अविद्या मत्व रजस व तमस क रूप म अथवा काम का द्वितीय अविद्या क रूप म अथवा प्रारंभिक मी क्रियाआ की अविद्या के रूप म अथवा लिंग गरीर के रूप म अथवा अतत अपनी इच्छा क रूप म प्रकृति को भाव रूपा अविद्या के आवरण का गडा करता है । अंतिम हरि की शक्ति ही सब अविद्या का यथाथ उपात्ता हाती है अविद्या

उसके व्यक्तिगत, प्रत्यक्ष एवं अपरोक्ष ज्ञान के बिना कोई भक्ति नहीं हो सकती। 'भक्ति' परमेश्वर के प्रति एक ऐसे निरंतर प्रेम प्रवाह में निहित होती है जो सहस्रा बाधायां में क्षत अथवा प्रभावित नहीं हो सकती, जो स्वात्म प्रेम एवं आत्मीय वस्तुओं के प्रति प्रेम से अनेक गुणा अधिक होना है और जो इस ज्ञान से उत्पन्न होता है कि परमेश्वर अनन्त गुण एवं बल्याणकारी गुणा से सम्पन्न है।^१ और जब ऐसी भक्ति का उदय होता है तब परमेश्वर का अत्यंत प्रसाद होता है, और जब परमेश्वर का हम पर एसा प्रसाद होता है तब हम मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं।

यद्यपि जीव स्वरूप संस्र्म प्रकाश होते हैं तथापि ईश्वर की इच्छा से उनका स्व प्रकाश चैतन्य अविद्या से आवृत हो जाता है। जब, मनम अथवा 'अज्ञान' की वृत्ति के रूप में ईश्वर का अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है तब उक्त वृत्ति 'अविद्या' का निवारण करने में सहायक होती है क्योंकि यद्यपि 'अविद्या' का मनसुं स प्रत्यक्ष साहचर्य नहीं होता, तथापि उक्त मानसिक प्रगति उसका प्रभावित कर सकती है चूकि वे दाना पृथक् पृथक् जीव से संबन्धित होते हैं। साधारणतः ज्ञान का उदय केवल अपरोक्ष कर्मों का नाश करता है, जबकि प्रारब्ध शेष रहते हैं और सुख दुःख, ज्ञान-अज्ञान का उत्पन्न करते हैं। अतः साधारणतः ईश्वर-साक्षात्कार जीव के साथ प्रवृत्ति एवं 'गुणा' के साहचर्य का नष्ट करने में सहायक होता है तथा जब तक पीडा एवं सुख के उपभाग के द्वारा प्रारब्ध कर्मों की समाप्ति नहीं हो जाती तब तक उसके 'कर्मों', और इन्द्रिया पाँच प्राणा एवं मनस से निर्मित लिंग देह को नष्ट करने में सहायक होता है।^२ प्रत्येक-काल में मुक्त आत्मा परमेश्वर के गम में प्रविष्ट हो जाती है तथा वह किसी भ्रान्त का उपभाग नहीं कर सकती, किंतु पुनः मृष्टि के पश्चात् वे भ्रान्त का उपभाग करने लगती हैं। मुक्त आत्मा का भ्रान्त चार प्रकार का होता है

तो निमित्त मात्र ज्ञाती है (परमेश्वर शक्तिरव स्वरूपावरण भुक्ष्या, अविद्या तु निमित्त मात्र) क्योंकि 'अविद्या' नष्ट हो जाती है तो भी जब तक ईश्वर की इच्छा नहीं होती तब तक चरम भ्रान्त का उदय नहीं होता। पुनः, वही चेतन सत्ता का ज्ञान स्वरूपतः सुख के अयोग्य असुरों के अतिरिक्त सुख का सुख, स्वरूपतः दुःख के लेश मात्र स रहित लक्ष्मी के अनिरिक्त सबका दुःख प्रदान करता है।

—तत्त्व सन्धान विवरण और तत्त्व सन्धान टीप्पण, पृ० ६३-७।

^१ परमेश्वर भक्तिर्नाम निरवधिज्ञान-तावनद्य बल्याण-गुणत्वा ज्ञानपूर्वक स्वात्मात्मीय समस्त वस्तुम्य अनेक गुणाधिक अंतराय-सहस्रेणापि अप्रतिबद्ध निरंतर प्रेम प्रवाह।

—अनु यास्यान पर याय मुधा'।

^२ भागवत-तात्पर्य' १ १३ जहा ब्रह्म तब का भी एक उल्लेख किया गया है।

सालोक्य, 'सामीप्य,' 'सारूप्य' एवं 'सायुज्य' (सांस्कृतिक की 'गणना सायुज्य') के एक प्रकार के रूप में की गई है, पाँचवें प्रकार के मोक्ष के रूप में नहीं। 'सायुज्य' का अर्थ है आत्माओं का ईश्वर के शरीर में प्रवेश तथा स्वयं ईश्वर के शरीर में ईश्वर के आनन्द के साथ उनका तादात्म्यीकरण, 'सांस्कृतिक मोक्ष,' जो 'सायुज्य मोक्ष' का एक प्रकार होता है—का अर्थ है उही शक्तियों का उपभोग करना जो ईश्वर में होती हैं तथा उक्त उपभोग केवल ईश्वर के शरीर में प्रविष्ट होकर ईश्वर की विशिष्ट शक्तियों से अपना एकाकार करने से सम्भव हो सकता है। इस प्रकार के मोक्ष के योग्य केवल देव गण ही होते हैं, हाँ, वे अपनी इच्छानुसार ईश्वर से बाहर भी आ सकते हैं और उससे पृथक् भी रह सकते हैं 'सालोक्य मोक्ष का अर्थ है वैकुण्ठ में निवास करना तथा वहाँ ईश्वर के सहवास में रहकर उसके निरंतर दर्शन से सताप एवं आनन्द का अनुभव करना। सामीप्य मोक्ष का अर्थ है ईश्वर के समीप निरंतर निवास, जिसका उपभोग सतत गण करते हैं। सारूप्य मोक्ष का उपभाग ईश्वर के परिचरक करते हैं जिनके ईश्वर के समान ही बाह्य रूप होते हैं।' मुक्त आत्माओं में आनन्द की अवस्थाओं एवं अर्थ विभाषिकाओं की दृष्टि से भेद का स्वीकार करना मध्व-सम्प्रदाय के सिद्धांतों में से एक मुख्य सिद्धांत है, क्योंकि यदि उसे स्वीकार नहीं किया जाय तो यह प्रमुख द्वैतवादी सिद्धांत खण्डित हो जायगा कि सब जीव सबदा एक दूसरे से भिन्न होते हैं।^१ यह पहले कहा जा चुका है कि मोक्ष केवल भक्ति द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, जिसमें निरंतर विशुद्ध 'स्नेह का समावेश होता है।^२ केवल देव गण एवं श्रेष्ठ मानव ही उसका योग्य होते हैं जबकि साधारण मानव केवल पुनर्जन्म के योग्य होते हैं और अधम मानव एवं असुर सदा नरक में दुःख मागते हैं। देव-गण नरक में नहीं जा सकते, और न असुर कभी मोक्ष को प्राप्त कर सकते हैं तथा साधारण व्यक्ति न मोक्ष को प्राप्त करते हैं और न नरक में जाते हैं।^३

आठ वष से लेकर अस्सी वष की आयु वाले सभी मानवों के लिए आन्तात्मक कर्तव्य के रूप में मध्व एकादशी के उपवास और ललाट पर खड़ी काली रेखा का तिलक

^१ कहा जाता है कि ईश्वर के दो द्वारपाल जय और विजय सारूप्य मोक्ष का उपभोग करते हैं।

^२ मुक्तानां च न हीयते तारतम्यं च सबदा ।'

महाभारत-तात्पर्य निरणय' पृ० ४ । दृष्टव्ये 'यायामृतं भी ।

^३ 'अच्छिद्रसेवा' और 'निष्कामत्व का भी भक्ति के लक्षणों की परिभाषा में उल्लेख किया गया है। दान तीर्थ-यात्रा, तपस आदि भी ईश्वर की सेवा' के गौण उपसाधन माने जाते हैं।

—वही पृ० ५ ।

^४ वही, पृ० ५ ।

लगाने पर अत्यधिक बल देते हैं जा आज दिन तक भी उनके अनुयायियों की विशेषता है। हमें बड़ी भक्ति से परमेश्वर कृष्ण की निरंतर उपासना करनी चाहिए और जगत् के दुःखों से रक्षण करने के लिए उसकी प्रार्थना करनी चाहिए। हमें नरक के क्लेशों का विचार करना चाहिए और पापों से दूर रहने का प्रयत्न करना चाहिए तथा सदा परमेश्वर हरि के नाम का सकीर्तन करना चाहिए और अपने सभी कर्मों को फल की इच्छा किए बिना परमेश्वर को समर्पित करना चाहिए।^१



^१ कृष्णामृत-महाणव ।

वल्लभ का दर्शन

वल्लभ द्वारा 'ब्रह्म-सूत्र' की व्याख्या

वेदान्त के अधिकांश मन्त्रप्रदाय वेदों के अन्तिम भाग उपनिषद्‌ओं के मूल पाठ में सन्निहित उपदेश के चरम अभिप्राय के सबंध में गृच्छा पर आधारित हैं। 'मीमांसा' शास्त्र इस भावना के आधार पर वैदिक पाठों के स्वरूप की गृच्छा में निरत रहता है कि सभी वैदिक पाठों की व्याख्या इस रूप में की जानी चाहिए कि वे लोग को कुछ प्रकार के कार्यों को करने अथवा अन्य प्रकार के कार्यों को न करने का आदेश देते हैं। उसकी यह भी भावना है कि उक्त आदेशों का आज्ञा पानन 'धर्म' का उत्पन्न करता है तथा उनकी अवज्ञा अधर्म का उत्पन्न करती है। वेदों का स्वाध्याय भी इस आदेश की आज्ञानुसार किया जाना चाहिए कि वेदों का अध्ययन करना आवश्यक है अथवा गुरु द्वारा वेदों का उपदेश दिया जाना चाहिए या हमें उपनिषद सत्कार में दीक्षित होने के लिए एक ऐसे गुरु को अंगीकार करना चाहिए जो हमें सविस्तार वेदों का उपदेश देगा। 'मीमांसा' एवं वेदान्त के सभी व्याख्याकार इस बात पर सहमत हैं कि वेदों के अध्ययन में विद्यार्थी द्वारा अर्थ के बोध का समावेश होता है, यद्यपि आदेशों के यथातथ्य स्वरूप के सबंध में तथा जिस यथावत ढंग से उक्त आशय कथित होता है उससे सबंध में मतभेद है। यदि ब्रह्मचारिण का अपने घर ही में वेदों का अध्ययन करना है तथा एक गुरु से उनके अर्थ को समझना है तो सामान्यतः यह तक किया जा सकता है कि उपनिषद् पाठों के सबंध में आगे विचार विमर्श की कोई संभावना नहीं रह जाती और यदि यह स्वीकार कर लिया जाता है तो समस्त ब्रह्म-सूत्र जिसका उद्देश्य उक्त विचार विमर्श में प्रवेश करना है निरर्थक हो जाता है। यह युक्ति दी जा सकती है कि उपनिषद् पाठों के गम में साक्षात्कार विद्या छिपी हुई है जो शब्दों के पाठगत अर्थ के भावनाओं से प्रकट नहीं की जा सकती। किंतु यदि यह साक्षात्कार विद्या शब्दों के पाठगत अर्थ के द्वारा प्रकट नहीं की जा सकती तो यह मानना युक्तियुक्त नहीं है कि हम उनके द्वारा भाव गहन एवं रहस्यात्मक सत्यां का अवलोकन करके बौद्धिक विचार विमर्श द्वारा प्राप्त कर सकते हैं। स्वयं उपनिषद् यह कहते हैं कि हम उपनिषद्‌ओं के सम्यक् अर्थ का बोध तमस एवं परमात्मा के प्रसाद के द्वारा ही कर सकते हैं।^१

^१ अ लौकिको हि वेदार्थो न युक्त्या प्रतिपद्यते तपसा वेद युक्त्या तु प्रसादात्परमात्मनः ।

— ब्रह्म सूत्र पर वल्लभ का भाष्य (चौखम्बा संस्करण) पृ० १३ ।

दसके प्रति बल्लभ का उत्तर यह है कि, चूकि विविध प्रकार के उपदेशों को प्रस्तुत करने वाले विविध प्रकार के 'शास्त्र' हात हैं और चूकि बहुरि पाठ स्वयं इतने जटिल हैं कि उनके सम्यक् बल को समझना मरल नहीं है इसलिए जब तक कोई ऐसा 'शास्त्र' नहीं हा जा स्वयं इन कठिनाइया का विवेचन करे और पाठगत सुलनाप्रा एव विराधा के द्वारा उनको सुलभाने का प्रयास करे, तब तक एक साधारण व्यक्ति को उनके समुचित अर्थ के सम्बन्ध में बंध सशय हो सकता है यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि एक ऐसे विवेचन की एक वास्तविक आवश्यकता है जैसाकि स्वयं ध्याम द्वारा 'ब्रह्म-सूत्र' में किया गया था ।^१

रामानुज के अनुसार 'ब्रह्म सूत्र' मीमासा सूत्र' का अनुवर्ती है यद्यपि दोनों वृत्तियाँ विभिन्न विषया का निरूपण करती हैं, तथापि उनमें उद्देश्य की अभिच्छिन्नता है । इसलिए 'ब्रह्म-सूत्र' के अध्ययन के पूर्व मीमासा-सूत्र' का अध्ययन किया जाना चाहिए । भास्कर के अनुसार मीमासा सूत्र का अनुप्रयोग सावभौम है, सब द्विजा का अपने दैनिक कर्तव्यों के लिए मीमासा एव धर्म' के स्वरूप का अध्ययन करना चाहिए । ब्रह्म ज्ञान केवल कुछ व्यक्तियों के लिए होता है इसलिए ब्रह्मन् के स्वरूप का विवेचन केवल उही व्यक्तियों के लिए अभिप्रेत हो सकता है जो अपने जीवन के चतुर्थ आश्रम में मोक्ष की खोज करते हैं । जो व्यक्ति मोक्ष का अन्वेषण करते हैं उन्हें भी धर्म के दैनिक कर्तव्यों को करना चाहिए, उस धर्म का स्वरूप केवल 'मीमासा' के अध्ययन से पात किया जा सकता है । कुछ विद्वानों का कथन है कि ब्रह्मन् केवल उपनिषद् द्वारा निर्धारित दीर्घकालीन ध्यान की प्रक्रिया रूपी विधि से पात किया जा सकता है । उक्त ध्यान का ज्ञान केवल यज्ञ के समुचित स्वरूप के ज्ञान द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है । 'स्मृतियाँ' में भी यह कहा गया है कि यज्ञी के द्वारा ही ब्रह्मन् के पवित्र तन का निर्माण जाना है (महा-यज्ञश्च यज्ञश्च ब्राह्मीय क्रियते तनु) ^२ अतः जब अडतालीस सस्वारा का पालन कर लिया जाता है, तब एक व्यक्ति ब्रह्मन् के स्वरूप के अध्ययन अथवा ध्यान के योग्य बनता है । स्मृतियाँ में यह भी कहा गया है कि केवल तीन ऋणा अध्ययन विवाह एव यज्ञ का अनुष्ठान—का चुवाने के पश्चात् ही एक व्यक्ति मोक्ष के लिए ब्रह्मन् पर अपने मनस का केंद्रित करने का अधिकारी बनता है । अधिकार लागू के अनुसार यज्ञ सबधी कर्तव्य ब्रह्म ज्ञान के

^१ सदेह वारक शास्त्र बुद्धि शिपातदुद्भव
विरट शास्त्र-मभदात्तगं चागव्य निदचय ।
तस्मान् सूत्रानुसारेण कर्तव्यं सब त्रिणय
ध्याया अन्वयेत् स्वार्थात् मध्यमश्च तथाविध ।

^२ मनु २२८ ।

लिए उपयामी होते हैं, अतः यह माना जा सकता है कि ब्रह्म जिज्ञासा धर्म जिज्ञासा के पश्चात् आनी चाहिए ।^१

किन्तु यदि यज्ञ एव ब्रह्मन् के ध्यान व सयुक्त अनुपालन का स्वीकार भी कर लिया जाय तो भी यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि ब्रह्म जिज्ञासा धर्म जिज्ञासा के पश्चात् आनी चाहिए । उसका अर्थ केवल यही हो सकता है कि ब्रह्म ज्ञान का स्वरूप 'धर्म के उस स्वरूप से संबंधित माना जा सकता है जिसे समुचित रूप में मीमांसा-शास्त्र' में ज्ञात किया जाता है । ऐसी मायता के अनुसार आत्मन् के स्वरूप का ज्ञान 'ब्रह्म सूत्र' के अध्ययन से प्राप्त किया जाना चाहिए पर चूनि आत्मन् का ज्ञान यज्ञ संबंधी कर्मों के अनुपालन के लिए भी अनिवार्य होता है इसलिए यह तर्क किया जा सकता है कि धर्म के स्वरूप की जिज्ञासा के पूर्व 'ब्रह्म सूत्र' से प्राप्त आत्म स्वरूप की जिज्ञासा आनी चाहिए ।^२ न यह कहा जा सकता है कि जिन श्रुति पाठा द्वारा एक व्यक्ति से आरंभ समयी बनने की अपेक्षा की जाती है (शांता दातो आत्नि) उक्त आधार पर यह तर्क किया जा सकता है कि धर्म व स्वरूप की जिज्ञासा ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा से पूर्व आनी चाहिए, आत्म समय की आवश्यकता का अनिवार्यतः यह अर्थ नहीं होता है कि धर्म व स्वरूप की जिज्ञासा का अग्रता दी जानी चाहिए क्योंकि एक व्यक्ति मीमांसा का अध्ययन किए बिना भी आत्म समयी बन सकता है ।

न यह कहा जा सकता है जैसाकि शंकर कहते हैं कि ब्रह्म जिज्ञासा से पूर्व इहलौकिक एव पारलौकिक सुखों के प्रति वराग्य, चित्त समय आत्म समय आदि उत्पन्न होने चाहिए । इस विषय पर भास्कर वल्लभ के मत के विरोध में तर्क करते हैं और उसकी अस्वीकृति का कारण यह है कि उक्त गुणों की उपलब्धि अत्यधिक विरत होती है दुर्वास जसे महर्षि एव अथ लाग भी उनको प्राप्त करने में असफल रहे । आत्म ज्ञान के बिना भी एक व्यक्ति दुखों के कारण विषया व प्रति विरक्त हो सकता है तथा एक व्यक्ति सासारिक उद्देश्यों से भी चित्त समय एव आत्म समय का अभ्यास कर सकता है । इसके अतिरिक्त उक्त गुणों की प्राप्ति तथा ब्रह्म जिज्ञासा में कोई तार्किक संबंध नहीं है । न यह तर्क किया जा सकता है कि यदि ब्रह्म जिज्ञासा से पूर्व मीमांसा जिज्ञासा आती है तो हम उक्त समस्त गुणों का प्राप्त कर सकते हैं । इसके अतिरिक्त ब्रह्मन् व स्वरूप की जिज्ञासा केवल ज्ञान के महत्व में विश्वास क द्वारा ही के उत्पन्न हो सकती है तथा उक्त महत्व के अवबोध के लिए ब्रह्म जिज्ञासा अनिवार्य है, इस प्रकार

^१ बल्लभभाचार्य के अनुभाष्य पर पुण्योत्तम की टीका पृ० २५-६ ।

^२ पूर्व वदात्त विचारेण तदवगतव्य नानाबलरात्म स्वरूपे विप्रतिपन्न वदिकाना वेद वाक्यरेव तन्निरासस्यावश्यकत्वात् जाते तयो स्वरूपे कमणि सुप्तेन प्रवृत्ति दर्शनम् ।

चक्रक याग हो जाता है। यदि यह माना जाय कि, जब वेदात् पाठा का ज्ञान वेदो-पदान के श्रवण द्वारा समुचित रूप से अर्जित कर लिया जाता है तब एक व्यक्ति ब्रह्म जिज्ञासा की आर प्रेरित है। सक्ता है तो यह भी आपत्तिजनक है, क्योंकि यदि वेदात् पाठा क अथ वा उचित रूप से ग्रहण कर लिया गया है, तो ब्रह्मज्ञान के स्वरूप की जिज्ञासा की आगे कोई आवश्यकता नहीं है। यदि यह माना जाय कि ब्रह्म ज्ञान केवल 'तत्त्वमसि' अथवा त्व सत्य असि जैसे पाठा के श्रुति प्रमाण के द्वारा ही उत्पन्न है सक्ता है, तो यह भी आपत्तिजनक है, क्योंकि श्रुति प्रमाण के द्वारा ब्रह्मज्ञान के स्वरूप की कोई अपरोक्षानुभूति एक ऐसे अज्ञानी व्यक्ति का नहीं हो सकती जो उसकी व्याख्या इस रूप में कर सकता है कि आत्मन एव शरीर में तादात्म्य होता है। यदि श्रुति पाठों के द्वारा ब्रह्मज्ञान की अपरोक्षानुभूति सम्भव है, तो मनन एव निदिध्यासन के कर्तव्य का 'यादेश' अनावश्यक है। इसलिए यह मानना गलत है कि ब्रह्म जिज्ञासा से पूर्व धर्म विचार किया जाना चाहिए अथवा शरक द्वारा उल्लिखित अत्यधिक विरल गुणा की प्राप्ति की जानी चाहिए। पुन शास्त्रों में यह कहा गया है कि जिन व्यक्तियों ने वेदात् के यथाथ अर्थ की अनुभूति कर ली है उन्हें ससार को त्याग देना चाहिए, अतः ब्रह्म वेदात् पाठा के सम्यक अर्थवाचक पश्चात् जाना चाहिए, पहले नहीं। पुन ब्रह्म जिज्ञासा से पूर्व व्यक्ति यह नहीं जान सकता कि ब्रह्मज्ञान उपलब्धि का चरम लक्ष्य है, पश्चात्कालिक ज्ञान क बिना 'यक्ति मन की अर्थ उपलब्धियों की इच्छा नहीं करेगा और इस प्रकार ब्रह्मज्ञान के सबध में विवेचन में अग्रतः होगा। पुन यदि वाञ्छित गुणों वाला व्यक्ति वेदात् पाठा का श्रवण करता है, तो वह तत्काल मोक्ष प्राप्त कर लेगा और उसे उपदेश देने वाला कोई भी गेय न रहेगा।

ब्रह्म जिज्ञासा की कोई गत नहीं है, द्विज जाति में से कोई भी उसका अधिकारी है। मीमांसक कहते हैं कि ब्रह्म ज्ञान पर बल देने वाले सबल वेदात् पाठा की व्याख्या ऐसे व्यादेशों के रूप में की जानी चाहिए जिनके अनुपालन से धर्म की उत्पत्ति होती है किन्तु यह व्याख्या गलत है यद्यपि किसी भी प्रकार को उपासना धर्म का उत्पन्न कर सकती है तथापि ब्रह्मज्ञान स्वयं धर्म के स्वरूप का नहीं है। सब धर्म क्रिया के स्वरूप के होते हैं (धर्मास्त्ये च क्रिया-रूपत्वात्), किन्तु ब्रह्मज्ञान उत्पन्न नहीं किया जा सकता अतएव वह क्रिया रूप नहीं होता है। ब्रह्मज्ञान पर ध्यान करने के आभासी व्यादान का अग्निप्राय ब्रह्म ज्ञान की महत्ता को बताना है उक्त ध्यान ज्ञान में सबधित मानसिक प्रक्रियाएँ होती हैं तथा किसी प्रकार की क्रियाएँ नहीं हात। यह ब्रह्म ज्ञान अपने कर्तव्य का समुचित रूप से करने में भी सहायक होता है इसी कारण जनक जैसे लोग ने उस प्राप्त किया और वे अपने कर्तव्य का मुचारू रूप से करने में समर्थ हुए हैं। यह मानना ठीक नहीं है कि वे व्यक्ति जिन्हें ऐसा मिथ्या प्रत्यय जाना है कि आत्मन शरीर है कम करने के अयोग्य होते हैं, क्योंकि गीता

यह कहती है कि सच्चा तत्वज्ञानी यह जानता है कि वह कम नहीं करता और फिर भी सदा कम से सबधित रहता है वह अपने सब कर्मों का ब्रह्मन् का समर्पित कर देता है और किसी भी आसक्ति से रहित होकर कम करता है जैसे एक कमल पत्र जल से कदापि भीसा नहीं होता। इसलिए निष्कण्य यह निबलता है कि वही जिसे ब्रह्मन् ज्ञात है अपने कम से काशित फल उत्पन्न कर सक्ता है, अतः जा घम के स्वरूप के विवचन में निरत रहने है उनका ब्रह्मन् के स्वरूप का भी विवेचन करना चाहिए। जा मनुष्य ब्रह्मन् एक कम को जानता है उसमें अपने 'कम' के फलों की काई इच्छा शेष नहीं रहती क्योंकि उसने अपने सब कम ब्रह्मन् का समर्पित कर दिए हैं।^१ इसलिए यह कहना ठीक नहीं है कि केवल वे व्यक्ति ही 'कम' का करन क अधिकारी हैं जा कम फला की इच्छा रखते हैं कम का चरम एक अत्यधिक अभीप्सित उद्देश्य उनके फला का समर्पण है।^२ बल्लभ का अभिप्राय यह है कि पूव मीमासा और 'उत्तर मीमासा (अथवा 'ब्रह्म सूत्र)' दाना ब्रह्मन् के स्वरूप का प्रतिपादित करने वाला दो भिन्न प्रकार मात्र है दाना मिलकर एक ही शास्त्र का निर्माण करते हैं। यह एक प्रकार से शकर क अतिरिक्त सभी वेदांत के टीकाकारों का मत है, यद्यपि उनकी उपागम विधि में कुछ भिन्नता है।^३ इस प्रकार रामानुज के अनुसार दोनों मीमासाओं से एक ही शास्त्र निर्मित हाता है तथा यज्ञों का अनुष्ठान ब्रह्मन् के निरंतर स्मरण क साथ साथ किया जा सकता है जो (उनके अनुसार) ब्रह्मन् की भक्ति उपासना व अपराधानुभूति में निहित हाता है। भास्कर क अनुभार यद्यपि पूव मीमासा का विषय उत्तर मीमासा से भिन्न होता है तथापि उनका लक्ष्य एक ही होता है और व एक ही शास्त्र का निर्माण करते हैं और दानों का ही उद्देश्य ब्रह्मन् के स्वरूप को अनुभूति गम्य करना है। भिक्षु के अनुसार ब्रह्म सूत्र का उद्देश्य उन वेदांत पाठों के आभासी विराध ग्रस्त भागों का सामंजस्य करना है जिन पर पूव मीमासा ने विचार नहीं किया है। ब्रह्म सूत्र का वही उद्देश्य है जा पूव मीमासा का है क्योंकि ब्रह्मन् के स्वरूप के सबध में जिज्ञासा इस व्यादेश क कारण है कि ब्रह्मन् का नात करना चाहिए तथा उसके फलस्वरूप चरम घम की उत्पत्ति होती है। उत्तर मीमासा पूव मीमासा की पूरक है। मध्व के अनुसार वे व्यक्ति ही ब्रह्म जिज्ञासा क अधिकारी हैं जिनमें भक्ति हाती है।

^१ फल कामाद्यनुपयोगात्तेनैव तत् समर्पणात् नित्यत्वादप्यथ ज्ञानस्य न फल प्रेम्सुर धिकारी ।

—बल्लभाचार्य क अनुभाष्य पृ० ४३ पर पुरुषात्तम टीका ।

^२ प्रकार-भदनापि काण्ड द्वयस्यापि ब्रह्म प्रतिपादकत्वकवाक्यत्व-समथन मामासा द्वयस्यैव शास्त्रस्य सूचनन वृत्तिका रविराघताऽपि बाधित ।

वल्लभ 'ब्रह्म सूत्र' के अध्याय १, पाद १ के द्वितीय एव तृतीय सूत्रों को सयुक्त कर लेते हैं और उनका 'जन्मादास्य यत्, शास्त्रभोनित्वात्' के रूप में पठन करते हैं। टीकाकार कहते हैं कि यही उचित श्रम है, क्योंकि सब 'अधिकरण' आपत्तियाँ, निष्कर्षों एव हेतुओं का प्रकट करते हैं, यदि तृतीय 'सूत्र' (शास्त्रभोनित्वात्) को द्वितीय में समाविष्ट करके एक 'अधिकरण' नहीं बनाया जायगा तो हेतुओं का लाप हो जायगा। ब्रह्म जगत् की अभिव्यक्ति एव लाप का कारण है और यह केवल शास्त्रों की साक्षी में ही ज्ञात किया जा सकता है। इस प्रकार ब्रह्म चरम व अन्तिम कर्ता है किन्तु यद्यपि उत्पत्ति, स्थिति अव्यवस्था व विनाश सभी ब्रह्म के वृत्त से सम्भव होते हैं, तथापि वे 'उसके' 'गुणों' के रूप में उससे अव्यभिचित नहीं होते हैं। सूत्र का अर्थ यह भी माना जा सकता है कि ब्रह्म वह है जिससे प्रथम (अर्थात् आकाश) उत्पन्न हुआ है।

तत्तत्

पुरुषात्तम शक्य के इस मत का अस्वीकृत करते हैं कि ब्रह्म वेदों का सृष्टा है तथा इस आधार पर उस सबज्ञ माना जाना चाहिए। यह कहना कि वेद ईश्वर के द्वारा उसकी इच्छा से उत्पन्न किए गए थे याय एव वसुपिका के मत का स्वीकार करना होगा, उस दृष्टि में वेदों की नित्यता को त्यागना पड़ेगा। यदि मनुष्यों के द्वारा वेदों की भाँति वेद ब्रह्म से निकले होते तो, चूँकि सब निश्वास अबुद्धिपूर्ण अज्ञान है इसलिए वेदों का उत्पादन ब्रह्म की सबज्ञता का प्रकट नहीं करेगा (निश्वासात्सर्व वेदोपादानत्वन अबुद्धि पूर्वक निश्वासापादान पुरुषदृष्ट्या त सनायेन प्रतिसाधनन अपास्तम्)।^१ इसका अतिरिक्त, यदि ब्रह्म न वेदों की रचना उसी क्रम में की थी जिस श्रम में वेद पूर्व कल्प में स्मृत थे, तो ऐसा करने में उसने स्वयं ही अविद्या अविद्या नियम का अधीन बनाया होगा अतएव वह स्वतंत्र नहीं था।^२ पुनः, शक्य का यह मत केवल उनके प्रमाण पर ही स्वीकार किया जा सकता है कि अज्ञान से अव्यभिचित ब्रह्म का सबज्ञ ईश्वर माना जाय।

तत्तत् प्रतीति

निःसन्देह यह सत्य है कि ब्रह्म का स्वरूप मुख्यतः उपनिषदों में ज्ञात होता है, और उस दृष्टिकोण से शास्त्र-भोनि - वह जो उपनिषदों द्वारा ज्ञात किया जाता है शब्द का ब्रह्म पर अनुप्रयोग किया जा सकता है, फिर भी यह वध आपत्ति है कि वेदों के अर्थ भागों का ब्रह्म से काइ साधक संबंध नहीं है।^३ इसका उत्तर यह है कि वेदों के अर्थ भागों के अनुसार किए गए कर्मों के द्वारा मनसु किया जा

१ जन्मादास्य आकाशस्य यत् ।

२ अनुभाष्य पृ० ६४ पर टीका ।

३ तादृशानुपूर्वी रचनया अस्वातन्त्र्य राजानानुवादक राज इतवानुपूर्वी रचना मात्रेणेश्वर-सावनासिद्धया व्याख्येय अथ विरोधाच्च ।
-वही, पृ० ६४ ।

सकता है, और इस प्रकार ईश्वर को अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति के लिए अपने प्रसाद के प्रयोग के लिये अनुप्रेरित किया जा सकता है। अतः एक अग्रप्रत्यक्ष ढग से वेदा के अग्र भाग वेदा से संबंधित किए जा सकते हैं। इसलिए वेदात का ज्ञान वेदा के अग्र भाग के शास्त्रीय व्यादेशों के उचित अनुपालन में सहायक होता है। कम काण्ड' और 'ज्ञान काण्ड' लगभग एक दूसरे के पूरक हैं तथा दोनों की आत्म ज्ञान के लिए उपयोगिता है, यद्यपि उपनिषदों का महत्व उत्कृष्ट होना चाहिए।

हम पहले से ही जानते हैं कि रामानुज ने जगत् की उत्पत्ति से सवन एक सबशक्तिमान ईश्वर के अस्तित्व को अनुमित करने के प्रत्यय का खण्डन किया, तथा इस सिद्धांत को स्थापित किया कि ईश्वर प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाणा के द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता वरन् केवल श्रुति पाठा की सहायता से ज्ञात किया जा सकता है।

याय मत की प्रकृति अनुमान के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने की रही है इस प्रकार उदयन ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में जा युक्तियाँ देते हैं, इनमें से प्रथम यह है कि—जगत काय रूप होने के कारण, उसको उत्पन्न करने वाला कोई कारण चाहिए (कार्यानुमान)। दूसरा यह है कि कोई ऐसी सत्ता होना चाहिए जिसने सृष्टि के प्रारम्भ में अणुओं का निर्माण के लिए परमाणुओं को गतिशील बनाया (आयाजनानुमान)। तीसरा यह है कि यदि पृथ्वी ईश्वर के द्वारा धारण नहीं की गई होती तो वह आकाश में आलम्बित नहीं रह सकती थी। (धृत्वानुमान)। चौथा यह है कि जगत के विनाश के लिए भी एक कर्ता चाहिए जो ईश्वर होना चाहिए (विनाशानुमान)। पाँचवा यह है कि शब्दों को दिए गए अर्थ ईश्वर की इच्छा के कारण होने चाहिए (पदानुमान)। छठा यह है कि पुण्य एक पाप जिन्हें वेदा के आदेश से ज्ञात किया जा सकता है, उनका वेदा के रक्षयिता को मौलिक परिचय होना चाहिए (प्रत्यानुमान)। सातवा यह है कि श्रुतियाँ ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करती हैं। आठवाँ (वाक्यानुमान) सातवें से एक रूप ही है। नवा इस प्रकार है—परमाणुओं का सघात का निर्माण उनकी सहायता पर निर्भर करता है क्योंकि वे निरवयव हैं सरयात्मक प्रत्यय प्रत्यक्षकर्ता की सापथिक मानसिक तुलना पर आश्रित होता है सृष्टि के समय कोई ऐसी सत्ता होनी चाहिए। जैसे सहायक प्रत्यय का कारण सघात का निर्माण सम्भव होता है। यह नवा अनुमान है (सरयानुमान)। यद्यपि ईश्वर जगत् का कारण माना जाता है, तथापि उसके शरीर का यह आवश्यक नहीं है क्योंकि उत्पादक के रूप में कारण के लिए यह अनिवार्य नहीं है कि उसमें शरीर का होना आवश्यक हो किन्तु अग्र विद्वान् ऐसे हैं जिनके विचार में ईश्वर विशेष 'गरीरो, राम, कृष्ण आदि के अवतार' को उत्पन्न करता है जिनके द्वारा वह विशेष प्रकारों में काय करता है। किन्तु विज्ञान-भिक्षु का विचार है कि साध्य के

‘बुद्धि’ आदि पन्थाय परिणाम होने के नाते अपने पूव कारण को पूवगृहीत करते हैं जिनके सबध में कुछ प्राप्त ज्ञान होना चाहिए, और जिसका उद्देश्य उसने द्वारा पूरा हो ऐसा व्यक्ति ईश्वर है। इस विधि में पहले पदार्थों के एक मौलिक कारण (प्रकृति) को अनुमित किया जाता है और ईश्वर वह है जिसे प्रकृति का अपरोक्ष ज्ञान होता है जिसके फलस्वरूप वह पदार्थों की उत्पत्ति के लिए उसका रूपांतरण करता है, और वही प्रकार स्वयं अपने उद्देश्य के लिए उसका प्रयोग करता है।

कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि उपनिषद्-पाठा में भी ब्रह्मन् के स्वरूप का अनुमित करने के उदाहरण मिलते हैं और यद्यपि बादरायण स्वयं किन्हीं अनुमानों का प्रयोग नहीं करते तथापि वे ऐसे पाठा का विवचन करते हैं जो अनुमानों के आधार हैं। नयायिका का दृष्टिकोण यह रहा है कि अनुमान सही हैं क्योंकि वे उपनिषद्-पाठा के अनुकूल हैं। किन्तु बरतन रामानुज एवं भास्कर से सहमत हैं कि ईश्वर के अस्तित्व के सबध में कोई अनुमान सम्भव नहीं है, तथा उसका स्वरूप केवल उपनिषद्-पाठा की साक्षी से ही ज्ञात किया जा सकता है।^१ ✓

ब्रह्मन् का स्वरूप

ब्रह्मन् जगत् का उपादान एवं निमित्त दाना कारण है। ब्रह्मन् का निमित्त कारणत्व के सम्बन्ध में कोई मतभेद नहीं है परन्तु यह मतभेद है कि क्या ब्रह्मन् उसका सृष्टा है अथवा क्या वह उसका उपादान कारण है, चूँकि वेदात्त समवाय सबध अथवा इस मत को स्वीकार नहीं करता कि ब्रह्मन् जगत् का समवायिकारण है। ब्रह्मन् के समवायिकारण होने के विरुद्ध आपत्ति इस भावना से और भी प्रबल हो जाती है कि यदि वह ऐसा होता तो वह विकारी होना चाहिए (समवायित्व विवृतत्व-स्थापत्ते)। वल्लभ मानते हैं कि तत्तु समवायान् मूल इस मत का स्थापित करता है कि ब्रह्मन् समवायिकारण है क्योंकि वह सत् चित् एवं आनन्द के रूप में अपने त्रिविध स्वरूप में मन्त्र अस्तित्व रखता है। प्रपञ्च नाम रूप व क्रम से निमित्त होता है, और ब्रह्मन् उन सबका कारण है क्योंकि वह मन्त्र अपने त्रिविध स्वरूप में स्थित रहता है। सांख्य मतवालग्नीय यह मानते हैं कि सत्त्व, रजस और तमस् ही सब वस्तुओं में व्याप्त हैं, तथा सब वस्तुएँ इन गुणों का अनिन्द्यतत्त्व करती हैं, एक कारण कारणों के स्वरूप का होना चाहिए चूँकि सत्त्व काय सत्त्व, रजस् व तमस के स्वरूप व होने हैं। मत उत्तर यह है कि इससे अधिक गम्भीर आपत्ति खड़ी होती है क्योंकि प्रकृति (सत्त्व रजस व तमस से निमित्त) स्वयं ब्रह्मन् का एक अंग

^१ टीकाकार पुण्यात्तम रामानुज का प्रणाली का अनुसार ईश्वरवादी युक्तियों की प्रालोचना करते हैं।
— अनुमाप्य पर टीका, पृ० ७४।

सकता है, और इस प्रकार ईश्वर को अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति के लिए अपने प्रसाद के प्रयोग के लिये अनुप्रेरित किया जा सकता है। अतः एक अप्रत्यक्ष ढंग से वेदा के अग्र भाग वेदों से संबंधित किए जा सकते हैं। इसलिए वेदांत का ज्ञान वेदा के अग्र भाग के शास्त्रीय व्यादेशों के उचित अनुपालन में सहायक होता है। 'कर्म बाण्ड और ज्ञान बाण्ड' लगभग एक दूसरे के पूरक हैं तथा दोनों की आत्म ज्ञान के लिए उपयोगिता है यद्यपि उपनिषद् का महत्त्व उत्कृष्ट होना चाहिए।

हम पहले से ही जानते हैं कि रामानुज ने जगत् की उत्पत्ति से सवज्ञ एव सर्वशक्तिमान ईश्वर के अस्तित्व को अनुमित करने के प्रत्यय का खण्डन किया तथा इस सिद्धांत को स्थापित किया कि ईश्वर प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणा के द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता वरन् केवल श्रुति-पाठा की साक्षी से ज्ञात किया जा सकता है।

याय मत की प्रवृत्ति अनुमान के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने की रही है, इस प्रकार उदयन ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में जो युक्तियाँ दते हैं, इनमें से प्रथम यह है कि—जगत काय रूप होने के कारण उसको उत्पन्न करने वाला कोई कारण चाहिए (कार्यानुमान)। दूसरा यह है कि कोई एसी सत्ता होना चाहिए जिसने सृष्टि के प्रारम्भ में अणुओं के निर्माण के लिए परमाणुओं का गतिशील बनाया (आयाजनानुमान)। तीसरा यह है कि यदि पृथ्वी ईश्वर के द्वारा धारण नहीं की गई होती तो वह आकाश में आलम्बित नहीं रह सकती थी। (धृत्वानुमान)। चौथा यह है कि जगत के विनाश के लिए भी एक कर्ता चाहिए जो ईश्वर होना चाहिए (विनाशानुमान)। पाँचवा यह है कि शब्दों का दिए गए अर्थ ईश्वर की इच्छा के कारण होने चाहिए (पदानुमान)। छठा यह है कि पुण्य एव पाप जिन्हें वेदा के व्यादेश से ज्ञात किया जा सकता है, उनका वेदा के रचयिता को मौलिक परिचय होना चाहिए (प्रत्यानुमान)। सातवाँ यह है कि श्रुतियाँ ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करती हैं। आठवाँ (वाक्यानुमान) सातवें से एक रूप ही है। नवा इस प्रकार है—परमाणुओं के सघात का निर्माण उनकी सख्या पर निर्भर करता है क्योंकि वे निरवयव हैं सख्यात्मक प्रत्यय प्रत्यक्षकर्ता की सापेक्षिक मानमिक तुलना पर आश्रित होता है सृष्टि के समय कोई ऐसी सत्ता हानी चाहिए। जस सख्यात्मक प्रत्यय के कारण सघात का निर्माण सम्भव होता है। यह नवा अनुमान है (सख्यानुमान)। यद्यपि ईश्वर जगत् का कारण माना जाता है, तथापि उसके शरीर हा यह आवश्यक नहीं है क्योंकि उत्पादक के रूप में कारण के लिए यह अनिवार्य नहीं है कि उसमें शरीर का होना आवश्यक है किन्तु अग्र विद्वान् ऐसे हैं जिनके विचार में ईश्वर विनोप शरीरो, राम कृष्ण, आदि के अवतारों का उत्पन्न करता है जिनके द्वारा वह विनोप प्रकारों में काय करता है। किन्तु विज्ञान-भिक्षु का विचार है कि साख्य के

'बुद्धि' आदि पदार्थ परिरक्षाम होने के नाते अपने पूव कारणों को पूवगृहीत करते हैं, जिनके सबध में कुछ प्राण जान होना चाहिए और जिसका उद्देश्य उसने द्वारा पूरा हा, ऐसा व्यक्ति ईश्वर है। इस विधि में पहले पदार्थों के एक मौलिक कारण (प्रकृति) को अनुमित किया जाता है और ईश्वर वह है जिसे 'प्रकृति' का अपरोक्ष जान हाता है जिसके फलस्वरूप वह पदार्थों की उत्पत्ति के लिए उसका रूपांतरण करता है, और इस प्रकार स्वयं अपने उद्देश्य के लिए उसका प्रयोग करता है।

कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि उपनिषद्-पाठों में भी ब्रह्म के स्वरूप का अनुमित करने के उदाहरण मिलते हैं, और यद्यपि बादरायण स्वयं कि-ही अनुमानों का प्रयोग नहीं करते, तथापि वे ऐसे पाठों का विवचन करते हैं जो अनुमानों के आधार हैं। नैयायिकों का दृष्टिकोण यह रहा है कि अनुमान सही हैं क्योंकि वे उपनिषद् पाठों के अनुबल हैं। किन्तु बल्लभ रामानुज एक भास्कर से सहमत हैं कि ईश्वर के अस्तित्व के सबध में कोई अनुमान सम्भव नहीं है तथा उसका स्वरूप केवल उपनिषद् पाठों की साक्षी में ही जाना जा सकता है। ✓

ब्रह्म का स्वरूप

ब्रह्म जगत् का उपादान एवं निमित्त दाना कारण हैं। ब्रह्म व निमित्त कारणत्व व सबध में कोई मतभेद नहीं है परंतु यह मतभेद है कि क्या ब्रह्म उसका सृष्टा है अथवा क्या वह उसका उपादान कारण है, चूंकि वेदांत समवाय सबध अथवा इस मत को स्वीकार नहीं करता कि ब्रह्म जगत् का समवायिकारण है। ब्रह्म के 'समवायिकारण' होने के बिना आपत्ति इस मायता से और भी प्रबल हा जाती है कि यदि वह ऐसा हाता तो वह त्रिकारी हाना चाहिए (समवायित्वे विवृत्तत्व स्थापत्ते)। बल्लभ मानते हैं कि 'तत्तु समवायात् सूत्र इस मत का स्थापित करता है कि ब्रह्म समवायिकारण है, क्योंकि वह सत्, चित् एवं आनंद के रूप में अपने त्रिविध स्वरूप में सबध अस्तित्व रखता है। प्रपञ्च नाम, रूप व कम से निमित्त हाता है और ब्रह्म उन सबका कारण है, क्योंकि वह सबध अपने त्रिविध स्वरूप में स्थित रहता है। सांख्य मतानुगामी यह मानते हैं कि सत्त्व, 'रजस और 'तमस् ही सब वस्तुओं में व्याप्त हैं तथा सब वस्तुएं इन गुणों को अभिव्यक्त करती हैं एक कारण कारणों के स्वरूप का हाना चाहिए चूंकि सकल नाम 'सत्त्व,' 'रजस व तमस' के स्वरूप के होते हैं। मत उत्तर यह है कि इससे अधिक गम्भीर आपत्ति खड़ी हाती है क्योंकि प्रकृति (मत, रजस व तमस से निमित्त) स्वयं ब्रह्म का एक अंग

* टीकाकार पुम्पोत्तम रामानुज का प्रणाली व अनुसार ईश्वरवादी मुक्तिया की प्रणाली बना करते हैं।

है (प्रकृतैरपि स्वमते तदशत्वात्)।^१ किन्तु फिर भी साध्य की उपागम विधि को स्वीकार नहीं किया जा सकता। प्रकृति का सुख अज्ञान का स्वरूप का होता है, और देण एव काल से परिच्छिन्न होता है, वस्तुएँ कुछ के लिए सुखकर हाती हैं और अन्य युक्तियों के लिए दुःखदायी होती हैं वे एक काल में सुखकर हाती हैं और दूसरे में सुखकर नहीं हाती हैं, वे कुछ स्थानों में सुखदायी होती हैं और अन्य स्थानों में दुःखदायी हाती हैं। किन्तु ब्रह्मन् का आनन्द उपाधिया से अपरिच्छिन्न हाता है, इस प्रकार आनन्द एव ज्ञान से सबधित आत्मन् का सबध प्रकृति के सुख से भिन्न होता है (भालानन्दानेन प्राकृतिक प्रियत्वाक्षी बाधदंगनात्)।^२ इस प्रकार ब्रह्मन् ज्ञान एव आनन्द के अपने यथाथ स्वरूप में जगत् में परिण्यप्त है। अपनी इच्छा से ही वह स्वयं को अनेकता में अभिव्यक्त करता है यथा अपने तीन लक्षणों चित्, सत् व आनन्द को 'अतर्यामिन्' के जड जगत् में विभिन्न अनुपातों में अभिव्यक्त करता है। ब्रह्मन् की अनेक एव सब के रूप में व्याप्ति का तत्सबधी शंकरवादी निरूपण से विभेद करना चाहिए। शंकर एव उनके अनुपातियों के अनुसार विषया का प्रापञ्चिक जगत् का यथाथ अधिष्ठान ब्रह्मन् है, स्थूल आभास उक्त अपरिवर्तनीय सत्ता पर आरोपण मात्र हात है। इस मत के अनुसार स्थूल आभास ब्रह्मन् के परिणाम नहीं माने जा सकते, अथवा, अन्य शब्दों में ब्रह्मन् स्थूल विषया का उपादान कारण नहीं माना जा सकता। हमें ज्ञात है कि शंकरवादियों में भी जगत् के उपादान कारण के सबध में विविध मत पाये जाते हैं। इस प्रकार पदार्थ नियम के लेखक के विचार में ब्रह्मन् और माया समुत् रूप से जगत् के कारण हैं, ब्रह्मन् तो अपरिवर्तनीय कारण है माया परिणामी कारण है। 'संक्षेप शारीरिक के लेखक' सबनात्ममुनि का विचार है कि ब्रह्मन् माया के उपकरण के माध्यम से उपादान कारण होता है। वाचस्पति मिश्र के मत में जीव में स्थित माया ब्रह्मन् के साहचर्य में समुत् रूप से जगत् का उत्पन्न करती है माया यहाँ सहकारि कारण मानी जाती है। 'सिद्धांत मुक्तावली' के लेखक के मत में माया शक्ति यथाथ उपादान कारण है न कि ब्रह्मन्, ब्रह्मन् कारण एव काय से अतीत होता है।^३

किन्तु वल्लभ उक्त मत से असहमत हैं क्योंकि इसके अनुसार ब्रह्मन् का कारणत्व केवल अप्रत्यक्ष होता है और आभास या शंकर के अनुसार मिथ्या आरोपण हैं उनका कोई कारण नहीं माना जाता है अतः वे मानते हैं कि ब्रह्मन् ने अपनी इच्छा से सत्, चित् एव आनन्द के तत्त्वा के प्राबल्य के द्वारा स्वयं को जड पदार्थ जीव एव ब्रह्मन्

^१ वल्लभ का 'अनुभाष्य' पृ० ८२।

^२ पुरुषोत्तम की टीका, पृ० ८६।

^३ देखिए 'सिद्धांतलेख' (लज्जारस का संस्करण, १८६०), पृ० १२-१३।

नामक अपने तीन रूपों में अभि यक्त किया है । इसलिए ब्रह्मन् जगत् का समवायिकारण माना जाता है ।^१

भास्कर भी यह मानते हैं कि ब्रह्मन् का एक साथ ही जगत् से अभेद और भेद है, जस समुद्र का एक अथ में लहरा से अभेद होता है तथा अथ अथ में भेद होता है । यह निर्देश अथ हीन है कि एक वस्तु अपनी विरोधी नहीं हो सकती क्योंकि उसका उस रूप में अणुभव किया जाता है । विषया के रूप में सब वस्तुएँ एक मानी जा सकती हैं किन्तु इस कारण से उनके विशिष्ट लक्षणों एवं अस्तित्व का अपवजन नहीं हो जाता, वस्तुतः उष्ण एवं शीतल अथवा अग्नि एवं स्फुलिंग की भाँति ब्रह्मन् एवं जगत् में कोई विराध अथवा व्याघात नहीं है क्योंकि जगत् का उससे स्फुरण हुआ है, उसमें पालन होता है तथा उसमें लय हाता है । साधारण व्याघात के उदाहरण में ऐसा नहीं होता, जब घट मृत्तिका से उत्पन्न किया जाता है तब यद्यपि मृत्तिका एवं घट भिन्न प्रतीत हो सकते हैं, तथापि घट का मृत्तिका के बिना कोई अस्तित्व नहीं होना है—पूर्वोक्त की पश्चादुक्त में स्थिति रहती है । इसलिए काय के रूप में जगत् में नानात्व है और कारण के रूप में उसका ब्रह्मन् से अभेद है ।^२

उससे एक रूप न होते हुए भी बल्लभ या दृष्टिकोण भास्कर के दृष्टिकोण के अति निकट है, वे मानते हैं कि वही ब्रह्मन् अपनी पूणता में जगत् के सब विषया में तथा जीवा में विद्यमान रहता है । उसने विभिन्न रूपा में केवल कुछ गुणा का उनके प्रबल रूप में अभि यक्त किया है इसलिए नानात्व में किसी विकार का समावेश नहीं होता । इसी कारण से वे 'उपादानकारण' की तुलना में समवायिकारण पद को अधिक पसंद करते हैं उनके अनुसार 'समवायिकारण' का प्रत्यय सावभौम एवं निरुपाधिक व्याप्ति में निहित होता है । उपादान के प्रत्यय में विकार के प्रत्यय का समावेश होता है, यद्यपि विकार से उत्पन्न काय उपादान (प्रबल उपादान कारण) में स्थित रहते हैं, और यद्यपि उनका अंततः उममें विलय हो जाता है ।^३ जहाँ तक ब्रह्मन् का सब नानात्व से अभेद माना जाता है, बल्लभ भास्कर में सहमत हैं ।

^१ अनारापितानागतुक् रूपेणानुवृत्तिरेव समवाय इति इदमव च तात्पर्यम् ।

— अनुभाष्य पर पुरुषोत्तम की टीका पृ० ६० ।

^२ कायरूपेण नानात्वम् अभेद कारणतात्मना हमात्मना यथाऽभेदं बुण्डलाद्यात्मना भेद ।

— भास्कर भाष्य पृ० १८ ।

^३ नचत्रोपादान पद परित्यज्य समवायि पदेन बुतो व्यवहार इति चेदुच्यते । लाके उपादानपदेनवतु क्रियया व्याप्तस्य परिच्छिद्रप्रस्थेवाभिधानदंगानां प्रवृत्तिश्च स्योपादानमिति ।

पुन वल्लभ अथ वेदात् के विचारको की भाँति समवाय' सबध का अस्वीकृत करत है यद्यपि वे ब्रह्मन् का जगत् का समवायिकारण मानते हैं। उनका 'समवाय' का खण्डन शकर एवं रामानुज जस अथ वेदात् के व्याख्याकारों की ही पद्धति का अनुकरण करता है और उनकी यहाँ पुनरावृत्ति आवश्यक नहीं है। वल्लभ के अनुसार समवाय' समवाय का सबध नहीं हाता, जसाकि 'याय लेखका द्वारा स्वीकार किया जाता है उनके अनुसार उसका अथ तादात्म्य' हाता है। न्यायिका के अनुसार 'समवाय काय एव कारण गुणा एव द्रव्या तथा सामान्या एव द्रय के मध्य स्थित समवाय का सबध होता है किन्तु वल्लभ कहते हैं कि यहाँ इन युग्मों को संयुक्त करने के लिए कोई पृथक् समवाय का सबध नहीं होता, स्वयं द्रय ही त्रिया, गुणा एव कारण व काय के रूप में प्रकट हाता है। इस प्रकार केवल तादात्म्य की विविध रूपा में अभि-यक्ति ही हमें धरतीय में नानात्व का प्रत्यय प्रदान करती है, वस्तुतः समवाय सबध द्वारा एक साथ सबधित माने जाने वाले विविध रूपा में कोई भेद नहीं हाता।^१

अपने प्रस्थान रत्नाकर में पुरुषोत्तम कहते हैं कि 'माया ब्रह्मन् की एक शक्ति है और इस प्रकार उससे अभिन्न है (मायाया अपि भगवच्छक्तित्वेन शक्तिमदभिन्नत्वात्),^२ माया और 'अविद्या एक ही हैं। इस 'माया' के द्वारा ही ईश्वर नानात्व के रूप में स्वयं को अभि-यक्त करता है। यह अभि-यक्ति न ता एक दोष होता है और न एक सम्भ्रांति वह विकार अथवा परिणाम के प्रत्यय का समाविष्ट किए बिना ईश्वर की विविध रूपा में एक यथाय अभि-यक्ति हाती है। इस प्रकार जगत् यथाय है क्योंकि वह ईश्वर को यथाय अभिव्यक्ति है। ब्रह्मन् स्वयं सत् चिन् व आनन्द स्वरूप हान व कारण स्वयं का किसी भी उपकरण की सहायता के बिना अपने आगिक पक्षा में अभिव्यक्त कर सकता है। ब्रह्मन् का ज्ञान आनन्द क्रिया काल इच्छा माया एव प्रकृति' नामक अपने यज्ञो अथवा लभणा में संकल्पित करना सम्भव है। काल क्रियाशक्ति का प्रतिनिधित्व करता है। 'काल के द्वारा सृष्टि एव प्रलय के निर्धारण का अथ उसकी क्रिया शक्ति का परिशीलन होता है इस क्रिया शक्ति से निर्धारित होकर उसके अथ पक्ष निरंतर उसके साथ-साथ क्रिया करते हैं। अपनी इच्छा से वह अपनी आत्माओं का स्वयं में मित्र संकल्पित करता

^१ ननु दूषिते समवाये अयुत सिद्धया क सम्बन्धाऽङ्गीकृतव्य इति चेत्तादात्म्यमेव इति ब्रूम। कथमिति चेतित्य प्रत्यक्षाद् यद् द्रय यद् द्रय समवत् तद् तादात्म्यमिति व्याप्त कारण काय-तादात्म्य द्रयपरिनिवादात्।

—वही पृ० ६२७।

^२ प्रस्थान-रत्नाकर पृ० १५६।

है और इस प्रकार से सकल्पित विभिन्न रूपा के द्वारा वह स्वयं को अभिव्यक्त करता है इस प्रकार ब्रह्मन् के विविध लक्षण उसका विविध रूपा में अभिव्यक्त करते हुए उसका भी विविध प्रकारों में भिन्न हाते हुए अभिव्यक्त करता है। इस प्रकार, यद्यपि वह ज्ञान एवं आनन्द से एक रूप है, तथापि वह इसके स्वामी के रूप में प्रतीत होता है। ईश्वर की शक्ति अपने स्वरूप का विगुद्ध सत के रूप में क्रिया के रूप में एवं ज्ञान के रूप में अपने स्वरूप में सम्भ्रांति उत्पन्न करने में निहित होती है। यह सम्भ्रांति स्वयं का आनुभाविक अज्ञान (जो स्वयं को ग्रहता के रूप में प्रकट करता है) के रूप में अभिव्यक्त करते हुए उस 'माया का धन होती है जो जगत् की सृष्टि करती है और जगत् के रूप में ईश्वर की अभिव्यक्ति में आनन्दरूप ईश्वर का उपकरण हाती है। इस प्रकार माया मूल कारण से परे एक गौण कारण के रूप में प्रतीत हाती है और कभी कभी उसका रूपांतरण कर सकती है और फलतः ईश्वर की इच्छा के कारण के रूप में क्रियावित हो सकती है। किन्तु यह समझ लेना चाहिए कि इस प्रकार से सकल्पित माया मूल कारण नहीं मानी जा सकती। वह प्रथम तो अनेक हान की ईश्वर की मूल इच्छा को पूरुरूप में क्रियावित होने में सहायता देती है, दूसरे वह उच्च एवं निम्न के रूप में अस्तित्व की श्रेणियों की विविधता की सृष्टि में सहायक होती है। ईश्वर के चान एवं क्रिया की अभिव्यक्ति के सबध में ही ईश्वर ज्ञान एवं क्रिया का स्वामी माना जा सकता है। सम्भ्रांति उत्पन्न करने वाला 'माया का पक्ष' अविद्या माना जाता है। यह सम्भ्रांतिपूरण सप्रत्यक्ष भी हम में पाए जाने वाले अवबोध के स्वरूप का हाता है इस सम्भ्रांतिपूरण अवबोध के द्वारा एक पृथक् सत्ता के रूप में सकल्पित आनन्द के स्वरूप से साहचर्य की इच्छा उत्पन्न हाती है और उसके द्वारा प्राणियां में जीवन को निमित्त करने वाले विविध प्रयत्ना की उत्पत्ति हाती है। इस जीवन के कारण ही व्यक्ति जीव कहलाता है। सद् अक्ष में स्वरूप का अभिधान अथवा क्रिया की उपज जड विषया के रूप में प्रकट हाती है और बाद में वह पुनः क्रिया से सवधिन हाती है तथा स्वयं का प्राणियों के शरीर के रूप में अभिव्यक्त करती है। इसलिए ईश्वर की द्विविध इच्छा से उसके विगुद्ध सद् अक्ष से जड प्राणा' का स्फुरण होता है जो जीवा' के बंधन के तत्त्वा के रूप में काय करते हैं और उसके सद् अक्ष की अभिव्यक्ति मात्र होते हैं उसके विगुद्ध चिद् अक्ष से जीवा का स्फुरण होता है जो बंधन के अधीन हाते हैं और उसके आनन्द से विस्फुलित 'याय से 'अतर्क्यामिया का स्फुरण होता है जो जीवा के नियामक हाते हैं।'

१ एवं च उमाभ्यामिच्छाम्या सच्चिद् आनन्दरूपेभ्या यथा यथ प्राणाद्या जडश्चिदक्ष जीव बंधन परिवर्त भूता सदशा जीवश्चिदशा बंधनीया आनन्दाशास्त प्रियामका अंतर यामिनश्च विस्फुलित-यायेन युच्चरति ।

अतः ब्रह्म 'जीवा' म कुछ ऐग हा सकते हैं जिसने ईश्वर प्रसादन हो सकता है और जिनका वह सम्पूर्ण गति शक्ति प्रदान कर सकता है, ऐसे व्यक्तियों पर ध्यानपूर्ण 'माया' अपना प्रभुत्व त्याग देती है इस प्रकार वे अपने विद्युत् चिद् स्वरूप में एक मुक्त अवस्था म रहने हैं किन्तु उह जगत के व्यापारों का नियंत्रित करने की शक्ति प्राप्त नहीं हा सकती ।

ब्रह्मन् का स्वरूप दृष्टि स तथा कारण दृष्टि म एक भिन्न प्रकार स बणन किया जा सकता है । 'स्वरूप दृष्टि से ईश्वर कम, ज्ञान एव ज्ञान व प्रिया के रूप म तीन पक्ष मे देगा जा सकता है । वना के कम वाण्याय क्षेत्र में विहित कारण द्वितीय पक्ष म उसका स्वरूप का प्रतिनिधित्व करते हैं । तृतीय पक्ष का प्रतिनिधित्व शक्ति-भाग म होता है जिसमे ईश्वर ज्ञान, क्रिया व ध्यान के रूप म माना जाता है । कारण पक्ष म अतर्क्यामिना का प्रत्यय आता है, जो यद्यपि वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप हान है तथापि जीवा के अधोभव बनकर उनके कार्यों मे महायत्ना प्रदान करते हैं । इस प्रकार अतर्क्यामिन् जीवा व समान ही असत्य हान है । किन्तु उक्त 'अतर्क्यामिना के अतिरिक्त ईश्वर एक 'अतर्क्यामिन भी माना जाता है और उसका अतर्क्यामि ब्रह्मन् म ऐसा ही वगन किया गया है ।

तत्त्व

काल भी ईश्वर का एक रूप माना जाता है । 'काल' व प्रत्यय म कम एक स्वभाव का समावेश हाता है । काल का स्वरूप-लक्षण सत् चित् व ध्यान है यद्यपि व्यवहार म वह सत्वात् ही प्रकट होता है । वह अताद्रिम हाता है तथा केवल कार्यों व स्वरूप स ही अनुमित किया जा सकता है (कार्यानुमेय) । उसकी परिभाषा नित्य व्यापक तथा सकल वस्तुमा के कारण एक अधिष्ठान के रूप मे दी जा सकती है । काल गुणा की साम्यावस्था का विद्युत् करने वाला प्रथम कारण होता है । सूर्य चन्द्र आदि उसके आधिभौतिक रूप हैं, परमाणु उसने 'आध्यात्मिक रूप हैं, और ईश्वर उसका 'आधिदेविक रूप है । सूर्य एक परमाणु म गुजरने मे जितना समय लगाता है उमे काल परमाणु कहते हैं इस प्रकार वह अत्यधिक लघु हाने

* अतर्क्यामिणा स्व रूप भूतत्वेऽपि जावन सह कार्ये प्रवृत्तात् तद् भदानामानन्द्यापि कारणो भूत वध्यमाण-तस्य गरीरे प्रविश्य तत सहाय्य करणात् कारण काटावेव निवृत्ता न तु स्व रूप कोटी ।

—वही पृ० १६४-५ ।

* एतस्यैव रूपान्तर काल कम स्वभावा कालस्याश भूतो कम स्वभावो तत्र अत सच्चिदान दो पवहारे ईशत्सत्त्वाशन प्रकट काल इति कालस्य स्वरूप लक्षण ।

—वही पृ० १६५ ।

के कारण भागे विभाजित नहीं किया जा सकता । लघुतम काल की इकाइया के सघात से ही काल के दीर्घ विस्तार की उत्पत्ति होती है, क्योंकि काल एक ऐसा सब-व्यापी स्वरूप का अशी नहीं है जिसका अणु लघुतर काल की इकाइयाँ होती हैं ।

कम सावभौम माना जाता है, वह इस या उस व्यक्ति के विशिष्ट कर्मों के विविध रूपा एव विविष्ट अवस्थाभा के रूप में ही अपनी अभिव्यक्ति करता है । चू कि यह सावभौम 'कर्म' ही विविध मानवा के विभिन्न कर्मों के रूप में स्वयं का अभिव्यक्त करता है इसलिए आरम्भ में स्थित एक पृथक पदार्थ के रूप में 'अदृष्ट' को मानना अनावश्यक है जो एव 'कर्म' के विनष्ट होने पर शेष रहता है और एक दूरस्थ काल के पश्चात् उसके फल का प्रदान करता है, 'धर्म' एव 'अधर्म' को भी महत्वपूर्ण पदार्थों के रूप में स्वीकार करना अनावश्यक है, क्योंकि व सब इस सबभौम 'कर्म' के प्रत्यय में समाविष्ट हो जाते हैं जो स्वयं को विविध अवस्थाभा में विविध रूपा में प्रकट करता है । इस प्रकार धर्म एव 'अधर्म' पदा का अनुप्रयोग केवल तार्किक अभिव्यजना की विधि है इस प्रकार वह इस तथ्य की व्याख्या करता है कि एक विशिष्ट कर्म कर्म अदृष्ट की मध्यस्थता के बिना स्वयं की उत्पत्ति कर सकता है, अथवा कर्म एक व्यक्ति का कर्म (पुत्रेष्टि यज्ञ) अथ व्यक्ति अर्थात् पुत्र में फल उत्पन्न कर सकता है । यह शास्त्रा द्वारा की गई व्याख्या का अवस्थाभा के द्वारा निर्धारित हाता है कि एक कर्म का उसके कर्ता एव अथ व्यक्तिया के संबन्ध में अपने फला को अभिव्यक्ति कैसे करनी चाहिए ? एक फल की विविष्ट केन्द्र में विशिष्ट रूपा में उत्पत्ति का अणु उसका विनाश न होकर उसका तोप हाता है ।^१

स्वभाव को एक पृथक तत्व माना जाता है । उसका भी ईश्वर से तादात्म्यीकरण किया जाता है उसका व्यापार ईश्वर की इच्छा की अनुप्रेरणा में निहित होता है । इसलिए उसकी परिभाषा के परिणाम के हेतु के रूप में की जाती है (परिणाम हेतुत्व तल लक्षणम्) वह सावभौम हाता है और अथ सभी वस्तुभा से पूर्व अपनी अभिव्यक्ति प्राप्त करता है । किन्तु ऐसे सूक्ष्म परिणाम हो सकते हैं जो पहले दिखाई नहीं देते किन्तु जब वे प्रकट होने हैं तो वे स्वभाव' के व्यापार की पूर्वापेक्षा रखते हैं, जिसके बिना वे उत्पन्न नहीं हो सकते थे । इसी से अथाईस तत्व विकसित हुए हैं—उनको 'तत्त्व' कहा जाता है क्योंकि वे 'तत्' अर्थात् ईश्वर के स्वरूप के होते हैं, इस

^१ तल्लक्षण च विधि निषेध प्रकारेण लौकिक त्रियात्रि प्रदेशतोऽभिव्यजन-योग्या व्यापिका त्रियेति एतेनैवाऽदृष्टस्याप्यात्म गुणत्व निराकृत वेदितव्यम् । एवचापूर्वाऽदृष्टधर्मादिपदै रपीदमेवोच्यते । अत साधारण्येऽपि फलव्यवस्थोपपत्तेन कम नानात्वमित्यपि । दान हिसादौ तु धर्माधर्मादि प्रयोगोऽभिव्यजकत्वोपाधिना मात ।

प्रकार सकल 'तत्त्व ईश्वर की अभिव्यक्ति होते हैं। स्वभाव' की अभिव्यक्ति में समाविष्ट कारणता एक विशिष्ट कारणता होती है जो एक निश्चित कारण का अनुसरण करती है और 'तत्त्वा' के विकासात्मक प्रम का उत्पन्न करती है, इस प्रम में वह ईश्वर की इच्छा की कारणता से भिन्न होती है और केवल एक सामान्य रूप में कारण होती है। इन तत्त्वा में 'सत्त्व वह है जो मुख्य एवं पान प्रकाशत्व-स्वरूप होने और सुख की अभिव्यक्ति में बाधक न होने के कारण जीवा में सुख एवं पान के प्रति प्रसक्ति का कारण बनता है।' 'रजस' वह है जो प्रसक्ति स्वरूप होने के कारण जीवों में अभिनिवेश प्रथवा कर्मों की इच्छा उत्पन्न करता है। 'तमस वह है जो जीवों में त्रुटियाँ प्रालस्य, निद्रा आदि की प्रवृत्ति उत्पन्न करता है। उक्त 'गुणा' का साक्ष्य मत एवं बल्लभ के मत (जो 'पंचरात्र, गीता व 'भागवत का अनुसरण करता है ऐमा माना जाता है) में अन्तर है। इस प्रकार, साक्ष्य के अनुसार, गुण' स्वयं प्रियाशोल होते हैं किन्तु वे अमाय हैं, क्योंकि इनसे स्वभाववाद और निरीश्वरवाद की उत्पत्ति होगी। और न 'रजस की यह परिभाषा दी जा सकती है कि वह दुःख स्वरूप है, क्योंकि प्रामाणिक शास्त्र उनके प्रसक्ति रूप होने का कथन करते हैं। जब इन गुणों की ईश्वर से उत्पन्न होने की संकल्पना की जाती है तब वे ईश्वर की चिच्छक्ति रूप एवं आनन्द-रूप 'माया' के स्वरूप के माने जाते हैं।^१ इन्हें (सत्त्व रजस व तमस को) माया की उपज के रूप में 'माया से एक रूप मानना चाहिए। और न वे 'गुण' पदार्थ होते हैं जसाकि साक्ष्य द्वारा संकल्पित किया गया है, और न वे परस्पर समस्यात्मक रूप में मिश्रित होते हैं वरन् उनका सहयोग केवल 'पुरुष' के निर्माण के हेतु होता है। इस प्रकार, जस रुई अपना विस्तार तंतुओं के रूप में करती है वैसे ही ईश्वर 'माया' के रूप में अपनी अभिव्यक्ति करता है। निगुण के रूप में ईश्वर स्वयं ही अपने सब गुणों का उत्पन्न करता है अपने सन प्रम में वह सत्त्व का उत्पन्न करता है, अपने आनन्दशास्त्र में वह 'तमस' का उत्पन्न करता है और अपने चिद् अंश में वह रजस को उत्पन्न करता है।^२

'पुरुष' अथवा 'आत्मन्' की परिभाषा तीन दृष्टिकोणों से दी जा सकती है— उसकी अनादि, गुण रहित, प्रकृति के नियंत्रक, एवं अहमथ के विषय के रूप में

^१ सुखानावरकत्व प्रकाशकत्व सुखात्मकत्व च सति सुखास्करया ज्ञानामयत्या च देहिना देहाद्यासक्ति-जनक सत्त्वम् ।

— अनुभाष्य पर टीका पृ० १७० ।

^२ एते च गुणा यदा भगवत सकाशादेव उत्पद्यन्ते तदा माया चिच्छक्ति-रूपा आनन्द-रूपा विज्ञेया ।

— वही, पृ० १७१ ।

^३ सदशात् सावम् आनन्दशास्त्रे तम चिदशात् रजस ।

— वही, पृ० १७२ ।

य संप्रत्यक्षनीय के रूप में परिभाषा की जा सकती है, उसकी केवल स्व प्रकाशक के रूप में भी परिभाषा की जा सकती है और, पुनः, उसकी इस रूप में भी परिभाषा की जा सकती है कि वह यद्यपि जगत के गुणा अथवा दोषा से वस्तुतः प्रभावित नहीं होता है, तथापि उनसे साहचर्य रखता है। एक स्व प्रकाशक व आनन्दमय स्वरूप की आत्म-सत्ता सब प्रकार के विषया के अभाव में भी एक प्रकार की चेतना एवं आनन्द हाते हैं जसाकि सुषुप्ति अवस्था में होते हैं। इस प्रकार चैतन्य ही आत्मन् के यथाथ स्वरूप का प्रतिनिधित्व करता है, जो हमारे साधारण अनुभव में विविध प्रकार के अज्ञान से सम्बन्धित होता है और स्वयं का ज्ञान के विषया से परिसीमित करता है। पुरुष एक है, यद्यपि वह भगवद् की इच्छा के कारण माया की आतिजनक शक्ति के द्वारा अनेक क रूप में भासित होता है। इस प्रकार कर्ता एवं मोक्ष का प्रत्यय आति के कारण उत्पन्न होता है। इसी कारण से मोक्ष सम्भव होता है, क्योंकि यदि 'पुरुष स्वभावतः स्वतन्त्र व मुक्त नहीं होता तो उसे किसी भी साधन से मुक्त करना सम्भव नहीं होगा। धू कि 'पुरुष' स्वभावतः स्वतन्त्र होता है इसलिए जब वह एक बार मुक्त हो जाता है तब उसका फिर कोई बन्धन नहीं हो सकता। यदि बन्धन बाह्य अगुदनाभा से साहचर्य के रूप में होता तो मात्र में भी किसी भी समय उक्त अगुदनाभा से साहचर्य का फिर अवसर बना रहता, धू कि सब बन्धन व अगुदनाभा आति के कारण हाते हैं इसलिए जब एक बार वह टूट जाता है तब फिर में किसी बन्धन की कोई संभावना नहीं रहती।' परन्तु प्रकृति का प्रकार की हाती है—(अ) अज्ञान में सवधित प्रकृति—जा विकासात्मक क्रम का कारण होती है और (ब) ईश्वर में स्थित—प्रकृति जा ईश्वर अथवा ब्रह्मन् में सब वस्तुभा का धारण करती है। 'जीव' अथवा प्रापंचिक व्यक्ति पुरुष का एक अंश माना जाता है। यह स्मरण रखना चाहिए कि पुरुष के प्रत्यय का ब्रह्मन् के प्रत्यय से तादात्म्य होता है इस कारण से जीव एक अंश तब पुरुष का अंश माना जा सकता है और दूसरी अंश अविकारी ब्रह्मन् का अंश माना जा सकता है। जीव के विभिन्न प्रकार के अनुभव यद्यपि 'कर्म से उत्पन्न प्रतीत होते हैं तथापि वस्तुतः व भगवद् इच्छा से उत्पन्न होते हैं क्योंकि जिस किसी का भी ईश्वर उत्पान चाहता है उससे वह सत्कर्म करवाता है और जिस किसी का भी बह पतन चाहता है उससे वह असत्कर्म करवाता है। प्रकृति अपने प्रमुख अंश में ब्रह्मन् से एक रूप होती है, वह ब्रह्मन् का ऐसा

१ एव तस्य केवलत्वे सिद्धे यस्तस्मिन् कृतवान्ता सगुणत्वप्रत्यय स सृष्टयनुकूल भगवदिच्छया प्रकृत्याद्यविवक कृत अतव च मुक्ति-योग्यत्वम्। अथवा बन्धस्य स्वाभाविकत्वापत्ती मोक्ष शास्त्र वयम्यापत्ते स्वभाविकस्य नाशायागात् प्रकृति विधौ तु अनुष्ठान-लक्षणाप्रामाण्यापत्तेश्च माय न नाना, कित्केव सबन् ।

स्वरूप ह जिससे वह जगत् की सृष्टि करता है। जिस प्रकार ब्रह्मन् एक और सत, चित व आनन्द से एक रूप होता ह, तथा दूसरी ओर वह उनसे सबधित माना जाता है, उसी प्रकार 'प्रकृति' 'गुणो' का तादात्म्य तथा उनकी स्वाभिनि मानी जा सकती है। यही वल्लभ मत की प्रकृति का साक्ष्य मत की प्रकृति' से विभेद ह। 'महत्' आदि अय तत्व 'यूनाधिक साक्ष्य प्रणाली के अनुसार ही 'प्रकृति' से विकसित होते हुए माने जाते हैं परन्तु 'मनस' को एक 'इन्द्रिय नहीं माना जाता।

प्रमाण

पुरुषोत्तम कहते हैं कि 'ज्ञान अनेक प्रकार का होता है। इनमें से नित्य ज्ञान' चार प्रकार का होता है—ईश्वर का स्वरूप जिसमें उसका सब सत्ताप्रा से तादात्म्य होता है और वह 'मोक्ष स्वरूप होता है, उसके महान् व भद्र गुणा की अभिव्यक्ति सृष्टि के प्रारम्भ में वेदा के रूप में उसकी अभिव्यक्ति, ईश्वर के सकल ज्ञेय रूपों में शाब्दिक ज्ञान के रूप में उसकी अभिव्यक्ति। शाब्दिक ज्ञान में उसका रूप स्वयं को व्यक्तियों में अभिव्यक्त करता है, इसा कारण में 'गणों के साहचर्य के बिना कोई ज्ञान नहीं हो सकता—गू गी में भी, जिनके धारणी नहीं होती, मकेत होते हैं जो भाषा का स्थान लेते हैं। यह पाँचवें प्रकार का ज्ञान है। फिर एक प्रकार का इन्द्रिय ज्ञान हाता है और चार प्रकार का मानसिक ज्ञान होता है। मानसिक ज्ञान में वह ज्ञान जो मनस' द्वारा उत्पन्न होता है सशय कहलाता है मनस का व्यापार 'सकल्प एवं विकल्प' होता है। बुद्धि' का व्यापार सगय का प्रतिप्रमाण करके निश्चय के रूप में ज्ञान को उत्पन्न करता है जो एक दोलायमान स्वरूप का होता है। स्वप्ना का ज्ञान ज्ञान से सबधित ग्रहचार से उत्पन्न होता है। चित्त' सुषुप्ति की अवस्था में आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण करता है। इस प्रकार 'अत करण का चतुर्विध ज्ञान होता है यह एक इन्द्रिय ज्ञान तथा पूर्व-बधित पाँच प्रकार के ज्ञान दस प्रकार के ज्ञान को निमित्त करते हैं। एक अय दृष्टिकोण से काम 'मकल्प, विचिकित्सा,' 'श्रद्धा, 'अश्रद्धा,' 'धृति,' 'अधृति' ही, धी,' 'मी' सभी मनस हाते हैं। सुख एवं दुःख भी उसी में स्थित रहते हैं क्योंकि वे इन्द्रिया से सबधित नहीं हाते। ज्ञान केवल तीन धरणों तक ही नहीं रुकता किन्तु तबतक बना रहता है जबतक कि उसका ज्ञान के अय विषया के द्वारा प्रतिप्रमाण नहीं हा जाता, और तब भी वह 'सस्कार के रूप में शेष रहता है। यह इस तथ्य से सिद्ध होता है कि 'मनस तब उसकी ओर अपना ध्यान निदिष्ट करता है तब वह उसे स्मृति में खोज सकता है धू कि मनस अय विषयों में व्यस्त रहता है इसलिए उक्त ज्ञान की खोज नहीं की जा सकती। स्मृति को उचित अभ्यास से दृढ़ बनाया जा सकता है, तथा वस्तुप्रा का विस्मरण अथवा त्रुटिपूर्ण स्मरण विविध प्रकार के दोषों के कारण हा सकता है इन उदाहरणों में भी ज्ञान का विनाश नहीं होता, बल्कि 'भाषा' के प्रभाव से वह धादत्त रहता है।

‘प्रमाणा’ से संबन्धित ज्ञान ‘सात्त्विक’ ज्ञान होता है, ‘सत्त्व’ का ‘प्रमा’ से साहचर्य होता है और जब वह विलीन हो जाता है तब त्रुटि उत्पन्न होती है। प्रमा की परिभाषा अबाधित ज्ञान अथवा ऐसे ज्ञान के रूप में दी जाती है जो बाध योग्य नहीं हो।^१ जिस ‘सत्त्व’ के द्वारा ज्ञान उत्पन्न होता है उसकी वृद्धि अनेक कारणों से हो सकती है अर्थात् शास्त्रा, विषयो, जनता, देश, काल, जन्म, कर्म ध्यान, मन्त्रो, शुद्धीकरण एवं संस्कारो से। ‘सत्त्व’ में जो ज्ञान प्रमुखतः प्रबल होता है वह यह प्रत्यक्ष होता है कि एक सामान्य तत्त्व सत्त्व विद्यमान है केवल यही ज्ञान पूर्ण रूप से सत्य होता है। जो ज्ञान ‘रजस’ से सम्बन्धित होता है वह पूर्णतः सत्य नहीं होता, यह वह ज्ञान होता है जो हम अपने साधारण अथवा प्रत्यक्षात्मक वैधानिक ज्ञान में प्राप्त करते हैं, जो त्रुटियाँ एवं संशोधन के योग्य होता है। यह ‘रजस’ ज्ञान अपनी प्रथम अभिव्यक्ति के समय अपने स्वरूप में निर्विकल्पक होता है, जो हमें केवल वस्तुओं के अस्तित्व का ज्ञान प्रदान करता है। पर, इस अवस्था में इन्द्रियो का विषयो पर प्रथम अनुप्रयोग होता है जो ‘सत्त्व’ गुण उत्पन्न करते हैं तथा ‘रजस’ से कोई साहचर्य नहीं होता, इस कारण से उक्त निर्विकल्पक ज्ञान यद्यपि ‘रजस’ ज्ञान का प्रारम्भ होता है तथापि वह ‘सात्त्विक’ माना जा सकता है। विद्युत् इन्द्रिय-ज्ञान अथवा संवेदन इन्द्रियो में अतर्निहित नहीं माना जाता। प्रथम तो इन्द्रिय प्रक्रिया ‘सत्त्व’ को उत्पन्न करती है अतएव इन्द्रियो के अनुप्रयोग से उत्पन्न प्राथमिक ज्ञान इन्द्रियो के विशिष्ट गुणो,—दृष्टिक अवर्णो आदि का प्रवहन नहीं करता बल्कि केवल अस्तित्व का प्रवहन करता है जो किसी इन्द्रिय या विशिष्ट गुण न होकर केवल ‘सत्त्व’ के स्वरूप को अभिव्यक्ति होता है। ऐसा ज्ञान यद्यपि इन्द्रियो द्वारा उत्पन्न होता है तथापि उनमें स्थित नहीं होता। मनस के विकल्प के द्वारा ही शुद्ध सत्त्व के रूप में यह ज्ञान इन्द्रिय-लक्षणो के साहचर्य में विशिष्ट रूपा का ग्रहण करता है। उक्त व्यापार का अनुप्रयोग इतना द्रुत होता है कि हम उसका सरलता से बोध नहीं होता, और इस कारण से हम प्रायः ‘निर्विकल्पक’ ज्ञान के पूर्वअस्तित्व का पता लगाने में असमर्थ रहते हैं।

सर्विकल्पक ज्ञान की दशा में चाहे वह घट के ज्ञान की भाँति सरल हो, अथवा भूमि पर घट के ज्ञान की भाँति जटिल हो, वही क्रियाविधि होती है जिसमें पहले इन्द्रियो के द्वारा सत्त्व का निर्विकल्पक प्रत्यक्ष किया जाता है, जो ‘रजस’ के बाद के प्रभाव से नाम रूप से सम्बन्धित हो जाता है इन्द्रियो द्वारा प्रदत्त सत्त्व ही इन्द्रियो के साहचर्य में ‘रजस’ द्वारा अनुप्रेरित ‘अतःकरण’ के प्रभाव से नाम रूप में अभिव्यक्त

^१ अबाधित—‘जानत्व’ बाध—योग्य—यतिरित्तत्व वा तल्लक्षणम्।

होता है। प्रत्यक्ष में जिस सिद्धांत का अनुसरण किया जाता है वह नानात्व के रूप में ब्रह्मन् की ब्रह्माण्डीय अभिव्यक्ति के अनुरूप होता है, जिसमें विगुद्ध ब्रह्मन् अपनी इच्छा एवं विचार के द्वारा स्वयं का अनेकता के रूप में प्रकट करता है, यद्यपि वह सब काल में स्वयं में एक बना रहता है, प्रत्यक्षीकरण की दशा में इन्द्रिया अपन प्राथमिक अनुप्रयोग से सत्त्व का प्रवाहित करती हैं जिसके फलस्वरूप विगुद्ध सत्त्व का सप्रत्यक्ष होता है, जो बाद में इन्द्रिया के साहचर्य में क्रियाशील 'अन'करण के रजस तत्व के द्वारा नाम रूप से सम्बन्धित हो जाता है। सविकल्पक ज्ञान का प्रकार का हाता है— विशिष्ट-बुद्धि और 'ममूहालम्बन बुद्धि पूर्वोक्त का अर्थ है सम्बन्धित ज्ञान ('लाठी लिए हुए एक मनुष्य'), तथा पञ्चादुक्त का अर्थ है वस्तुओं के समूह के रूप में ज्ञान (एक लाठी और एक पुस्तक) सरल विषया (यथा घट) का ज्ञान एक सम्बन्धित ज्ञान माना जाता है। य सभी विविध प्रकार के सविकल्पक ज्ञान वस्तुतः एक ही प्रकार के होते हैं क्योंकि वे सब इन्द्रिया द्वारा सत्त्व की अभिव्यक्ति एवं अतःकरण द्वारा नाम रूप के आरोपण के सरल व्यापार में निहित होते हैं।

एक अर्थ दृष्टिकोण से सविकल्पक ज्ञान पाँच प्रकार का हो सकता है—(१) सशय (२) विपर्यास (३) निश्चय (४) स्मृति और (५) स्वरूप।

सशय की परिभाषा एक ही विषय में दो या अनेक विराधी धर्मों के ज्ञान के पैर रूप में की जाती है (एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्ध नाना काटय भ्रवगाहि ज्ञान सशयम्)। विषय की परिभाषा इन्द्रिया के सम्पर्क में जो विषय है उनमें भिन्न बाह्य विषया के ज्ञान रूप में की जाती है। निश्चय का अर्थ है विषया का सम्यक ज्ञान, उक्त ज्ञान का स्मृति से विभेद करना आवश्यक है क्योंकि ज्ञान (अनुभव) का अर्थ सत्त्व एक विषय का प्रत्यक्षीकरण जाना है जबकि स्मृति केवल आत्मतर्क होती है यद्यपि वह एक पूर्व अनुभव के द्वारा उत्पन्न होती है। उक्त सम्यक ज्ञान प्रत्यक्षीकरण अनुमान गद और सादृश्य (उपमिति जा सादृश्य के ज्ञान में सम्बन्धित इन्द्रिया के द्वारा उत्पन्न होती है (सादृश्यात् सदृशतेन्द्रियाथ मसगजान) हो सकता है।

यह सम्यक ज्ञान दो प्रकार का हो सकता है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्ष इन्द्रिय और उसके विषय के सत्त्व सम्पर्क से उत्पन्न होता है (इन्द्रियाय सत्त्व सम्प्रयोग जय ज्ञानम्)। स्मृति की परिभाषा एक ऐसे ज्ञान के रूप में की जाती है जो न निद्रा में और न बाह्य विषया से उत्पन्न होता है बल्कि पूर्व सस्कारा से उत्पन्न जाना है जो पूर्व ज्ञान के सूक्ष्म अस्तित्व में निहित होते हैं। स्वप्नानुभव विनिष्ट नृष्टि होते हैं अतएव साधारण अनुभव के वस्तु जगत से उनका विभेद किया जाना चाहिए व ईश्वर द्वारा माया से निर्मित किय जाते हैं। वस्तुतः यह सत्त्व के मत में भिन्न है, क्योंकि उसके अनुसार स्वप्नानुभव किसी भी सामग्री में रहित होने है और सृष्टि नहीं

माने जान चाहिए वे विचार द्वारा उत्पन्न भ्रम मात्र होते हैं। वत्तम के अनुसार स्वप्नानुभव मृष्टि हाने के कारण उनका ज्ञान का भी यथाथ मानना चाहिए। मुमुक्षु स्वप्नानुभवा की एक जाति विनाप हाती है जिसमें आत्मन् स्वयं वा अभिव्यक्त करता है (तत्र आत्म स्फुरणानु स्वत स्व)। चित्तन (सकल्प या विकल्प के रूप में, अथवा अव्य व्यक्तिरेक विधि के द्वारा अथवा मानसिक सहाय अथवा ध्यान के रूप में) का स्मृति के अतगत समावेश किया जाता है। लज्जा भय (ही, भी) आदि अहंकार के व्यापार हैं ज्ञानात्मक कृतियां के नहीं। प्रत्यभिज्ञा का सम्यक ज्ञान (निश्चय) माना जाता है। अम्यास जय दृष्ट ज्ञान की दशा में ता पूर्वानुभव सस्कार सत्कारी के रूप में काय करत हैं और प्रत्यभिज्ञा की दशा में स्मृति सत्कारिणी' के रूप में काय करती है।^१ इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा स्मृति के कारण उत्पन्न मानी जाती है, पूर्वानुभव सस्कार के कारण नहीं। इस अधिमायता का कारण यह है कि यद्यपि प्रत्यभिज्ञा में पूर्णानुभव-सस्कार की प्रक्रिया हाती है तथापि स्मृति का व्यापार उसमें प्रत्यक्ष सहायता प्रदान करता है। प्रत्यभिज्ञा का स्मृति से यह अंतर है कि जहाँ पश्चादुक्त पूर्वानुभव-सस्कारों में अपराक्ष रूप में उत्पन्न हाती है वहाँ पूर्वोक्त वतमान प्रत्यक्षीकरण के साहचर्य में स्मृति की प्रक्रिया से अपराक्ष रूप में तथा पूर्वानुभव सस्कारों की प्रक्रिया में परोक्ष रूप में उत्पन्न हाता है।

प्रमा एव भ्रम में विभक्त इस नथ्य में निहित है कि पश्चादुक्त में पूर्वोक्त से कुछ अधिक हाता है, इस प्रकार गुक्ति-रगत के उदाहरण में प्रमा गुक्ति के प्रत्यक्षीकरण में निहित हाती है, किन्तु मिथ्या ज्ञान उस पर आग रजत के आरोपण में निहित हाता है इस अतिरिक्त तत्व ही में भ्रम निहित हाता है।^२ कुछ ऐसे उदाहरण हा सकन ह जो अगत सत्य होते हैं और अगत मिथ्या ज्ञान हैं तथा इनमें प्रमा की प्रवृत्ता होने अथवा न होने के अनुसार ज्ञान का सत्य अथवा मिथ्या कहा जा सकता है। पुरुषोत्तम की इस कसौटी के अनुसार चित्रकला कला-मृष्टि एवं नाटकीय प्रतिष्ठाणा में प्रत्यक्षीकरण में प्रमा की प्रबलता हाती है क्योंकि व अनुकरण के द्वारा एव आनन्द

^१ अम्यास-जये दृष्ट प्रतीति रूप ज्ञाने यथा पूर्वानुभव-सस्कार, सत्कारी तथा प्रत्यभिज्ञाया स्मृति सत्कारिणी, विनोपसृतावच्छेदक प्रकारक निश्चयाय तस्या अवश्यम-पेक्षान्। अता यथाऽनुब्राह्मणोत्तर प्रवेशेऽपि यथार्थानुभवत्वानुपायाऽम्यासज्ञान निश्चय-रूप तथा स्मृत्या विपरण च पूव स्थित ज्ञानस्यादीपनान् प्रत्यभिज्ञा पि इति ज्ञेयम्।
—ब०, पृ० २५।

^२ भ्रम प्रमा समूहालम्बन तु, एक देश विहृतमन-यवद् भवतानि यायन भ्रमाधिक्ये विपर्यासव। प्रमाधिक्ये च निश्चय।

को उत्पन्न करते हैं जो उन वास्तविक विषया द्वारा उत्पन्न किया जा सकता था—जिनका उन्होंने अनुकरण किया है।

पुरुषोत्तम 'करण' एवं 'कारण' में विभेद करते हैं। 'करण' उत्पन्न किए जाने वाले कार्यों के गतिशील कर्ता से सम्बन्धित एक असाधारण कर्ता होता है (व्यापार-वत्साधारणम्) कारण शक्ति का वह आधार होता है जो आकृतियों के आविर्भाव एवं तिराभाव को उत्पन्न कर सके (आविर्भाव शक्त्याधारत्व कारणत्वम्)। वह जो विशेष आकृतियों को उत्पन्न करता है अथवा कुछ आकृतियों के तिराभाव के लिए कार्य करता है उसे क्रमशः उनका कारण माना जाता है इसलिए वह शक्ति जो एक उपादान कारण के कार्यों को हमारे व्यवहार के लिये अभिव्यक्त कर सकती है, उस उक्त कार्य का आविर्भाव कारण माना जाता है। आविर्भाव वस्तुओं का वह पक्ष होता है जिसके द्वारा अथवा जिसके कारण उनका अनुभव किया जा सके अथवा वे व्यवहार योग्य बन सकें, और उसका अभाव तिराभाव कहलाता है। उक्त आविर्भाव एवं तिराभाव की शक्तियाँ प्रधान रूप से ईश्वर में होती हैं, तथा गौण रूप से उन विषयों में होती हैं जिनके साथ उसने उन्हें विशिष्ट रूपा में सम्बन्धित किया है। कार्य नियत पूर्व वृत्ति के रूप में कारण की नैयार्थिक परिभाषा को अर्थ माना जाता है क्योंकि उसमें अयो-याध्रय दोष का समावेश होता है। कार्य के सम्बन्ध में नियत पूर्वता में कारणता के प्रत्यय का समावेश होता है और कारणता में निरुपाधिकता का समावेश होता है।

कारण दो प्रकार का होता है—तादात्म्य (इस 'समवायि' भी कहा जाता है) और निमित्त। पर इस तादात्म्य में भेदाभेद के प्रत्यय का समावेश होता है जिसमें भेद अभेद का एक प्रकार के रूप में प्रतीत होता है और अभेद का कारणता का सार तत्व माना जाना चाहिए। पुरुषोत्तम द्रव्य एवं गुण के प्रत्यय का परित्याग करते हैं जिसकी समवाय के सम्बन्ध के आधार पर व्याख्या की जाती है और जिसमें द्रव्य को गुण का कारण माना जाता है एक गुण द्रव्य के समकालीन अभिव्यक्ति मात्र होता है और पश्चादुक्त को पूर्वोक्त का कारण नहीं माना जा सकता। 'उपादान कारण' का प्रत्यय दो प्रकार का होता है—अपरिवर्तनशील (यथा घट आदि में मृत्तिका की अपरिवर्तनशीलता), और परिवर्तनशील (यथा, निमित्त कारण मनस के व्यापार के रूप में ज्ञान की अभिव्यक्ति। उपादान कारण में समाविष्ट अवयवों का संयोग

* उपादानस्य कार्यं या व्यवहार—पात्रं कराति सा शक्तिराविर्भाविका।

आविर्भावंश्च व्यवहार—याग्यत्वम्। तिराभावश्च तत्पयोग्यत्वम्।

अथवा उनकी गति को एक पृथक् कारण नहीं माना जाता है जसाकि नयायिका द्वारा माना जाता है वरन् उसे उपादान कारण का एक भाग माना जाता है ।

एक 'हेतु' के स्वरूप को निर्धारित करने वाली व्याप्ति का स्वरूप दो प्रकार का होता है—'अवयव' और 'व्यतिरेक' । अवयव का अर्थ है एक तत्व का ऐसा भावावयव कि केवल उमने सत्त्व से ही (उसके साथ उपस्थित अनेक निरयक तत्वों अथवा उपाधियों के मध्य म) काय उत्पन्न होता है ।^१ व्यतिरेक का अर्थ है उस तत्व का अभाव जिसमें कार्याभाव का समावेश होता है, अर्थात् वह तत्व जो काय के अभाव म अनुपस्थित रहता है (कार्यातिरेकेणानवस्थानम्) । कारणता का व्यापार वह व्यापार होता है जो कारण एव काय के मध्य एक कड़ी के रूप म अस्तित्व रखता है, इस प्रकार इन्द्रियाय-सन्निकष का गतिशील कारण इन्द्रिया का व्यापार होता है । ईश्वर की इच्छा के उदाहरण में जगत् की उत्पत्ति के लिए किसी गत्यात्मक व्यापार का अनिवाय नहीं माना जाता ।

'प्रत्यक्ष प्रमाण' की परिभाषा विभिन्न प्रकार के प्रत्यक्षीकरणों के अनुभव इन्द्रिय शक्तियों के अनुसार की जाती है । इस प्रकार छ 'प्रमाण' होते हैं अर्थात् दृष्टि-सबधी, स्पर्श-सबधी, रस-सबधी, श्रवण-सबधी, घ्राण-सबधी, एव मानसिक, शक्ति के अद्वैत मत के विपरीत यहाँ मनस को एक इन्द्रिय शक्ति माना गया है । सब शक्तियों परमाण्वीय स्वरूप की मानी जानी हैं । दृश्याद्वय रूप का प्रत्यक्ष तमी कर सकती है जब एक 'अभिब्यक्ति रूप (उद्भूत-रूपवत्)' होता है प्रेता के परमाणु दृष्टि गोचर नहीं हात क्याकि उनका कोई उद्भूत रूप नहीं हाता । इसलिए विभिन्न इन्द्रिया द्वारा सब इन्द्रिय गुणा के प्रत्यक्षीकरण के लिए हम यह मानना पडता है कि स्पश गन्ध आदि इन्द्रिय गुणा क प्रत्यक्षीकरण के लिए उक्त गुण उद्भूत हाने चाहिए ।

शक्ति के अद्वैतवादी वेदात के समान यहाँ तमम (अधकार) का एक पृथक् तत्व माना जाता है न कि प्रकाश का अभाव मात्र माना जाता है । स्वयं अभाव को उस आश्रय के भावात्मक अस्तित्व के रूप म माना जाता है जिसम अभाव निषेध किए गए विषय के आविर्भाव अथवा तिरामाव के सबध में प्रकट हाता है । इस प्रकार एक घट के 'प्रागभाव' के उदाहरण म उस उपादान कारण का ही घट का प्रागभाव माना जाता है जो घट क आविर्भाव में सहायक हागा । 'ध्वसामाव' के उदाहरण में वह कारण घट के तिरामाव म सहायक हाता है, और इस प्रकार उस त्रिणोप गुण से सबधित होता है जिने ध्वसामाव माना जाता है । इस प्रकार अभाव के प्रत्यय का

^१ तत्र स्व-स्व व्याप्यतर-यावत्कारण-सत्त्वे यत्सत्त्वे अवयव यत्सत्त्वमवयव ।

को उत्पन्न करते हैं जो उन वास्तविक विषया द्वारा उत्पन्न किया जा सकता था—जिनका उद्धान अनुकरण किया है ।

पुरुषोत्तम 'करण एव कारण म विभेद करत हैं । 'करण उत्पन्न किए जाने वाले कार्यों के गतिशील वर्ता से सम्बन्धित एक असाधारण वर्ता होता है (व्यापार-वत्साधारणम्) कारण शक्ति का वह आधार होता है जो आकृतियों के आविर्भाव एव तिरोभाव को उत्पन्न कर सके (आविर्भाव शक्त्याधारत्वं कारणत्वम्) । वह जो विशेष आकृतियों को उत्पन्न करता है अथवा कुछ आकृतियों के तिरोभाव के लिए काय करता है, उसे नमश उनका कारण माना जाता है, इसलिए वह शक्ति जो एक उपादान कारण के कार्यों का हमारे व्यवहार के लिये अभिव्यक्त कर सकती है उसे उक्त काय का आविर्भाव कारण' माना जाता है । आविर्भाव' वस्तुभा का वह पक्ष होता है जिसके द्वारा अथवा जिसके कारण उनका अनुभव किया जा सक अथवा के व्यवहार योग्य बन सकें, और उसका अभाव तिराभाव कहलाता है ।^१ उक्त आविर्भाव एव तिराभाव की शक्तिया प्रधान रूप से ईश्वर में होती है, तथा गौण रूप से उन विषया में होती हैं जिनके साथ उसने उह विशिष्ट रूपा में सम्बन्धित किया है । काय नियत पूव वृत्ति व रूप में कारण की नैयायिक परिमाणा का अर्थ माना जाता है क्योंकि उसमें अयो-याध्रम दोष का समावेश होता है । काय के सम्बन्ध में नियत पूवता में कारणता व प्रत्यय का समावेश होता है और कारणता में निरुपाधिकता का समावेश होता है ।

कारण दो प्रकार का हाता है—तादात्म्य (इसे 'समवायि मी कहा जाता है) और निमित्त । पर इस तादात्म्य में भेदाभेद के प्रत्यय का समावेश होता है जिसमें भेद अभेद के एक प्रकार के रूप में प्रतीत होता है, और अभेद को कारणता का सार तत्व माना जाना चाहिए । पुरुषोत्तम द्रव्य एव गुण के प्रत्यय का परित्याग करते हैं जिसकी समवाय के सम्बन्ध के आधार पर व्याख्या की जाती है और जिसमें द्रव्य का गुण का कारण माना जाता है एक गुण द्रव्य के समकालीन अभि यक्ति मात्र होता है, और पश्चादुक्त को पूर्वोक्त का कारण नहीं माना जा सकता । उपादान कारण का प्रत्यय दो प्रकार का होता है—अपरिवर्तनशील (यथा, घट आदि में मृत्तिका की अपरिवर्तनशीलता) और परिवर्तनशील (यथा निमित्त कारण मनस के व्यापार के रूप में ज्ञान की अभिव्यक्ति । उपादान कारण में समाविष्ट अवयवा का संयोग

^१ उपादानस्य काय या व्यवहार—माचर कराति सा शक्तिराविर्भाविका ।

आविर्भावश्च व्यवहार—योग्यत्वम् । तिरोभावश्च तदयोग्यत्वम् ।

अथवा उनकी गति को एक पृथक् कारण नहीं माना जाता है जसाकि नैयायिका द्वारा माना जाता है वरन् उसे उपादान कारण का एक भाग माना जाता है ।

एक 'हनु' के स्वरूप को निर्धारित करने वाली व्याप्ति का स्वरूप दो प्रकार का होता है—अवय और व्यतिरेक' । अवय का अर्थ है एक तत्व का ऐसा भावावयव कि केवल उसके तत्व से ही (उसके साथ उपस्थित अनेक निरवयव तत्वों अथवा उपाधिया के मध्य म) काय उत्पन्न होता है । 'व्यतिरेक का अर्थ है उस तत्व का अभाव जिसमें कार्याभाव का समावेश होता है, अर्थात् वह तत्व जो काय के अभाव में अनुपस्थित रहता है (कार्यातिरेकेणानवस्थानम्) । कारणता का व्यापार वह व्यापार होता है जो कारण एवं काय के मध्य एक बड़ी के रूप में अस्तित्व रखता है, इस प्रकार इन्द्रियाथ सन्निकष का गतिशील कारण इन्द्रिया का व्यापार होता है । ईश्वर की इच्छा के उदाहरण में जगत् की उत्पत्ति के लिए किसी गत्यात्मक व्यापार को अनिवाय नहीं माना जाता ।

'प्रत्यक्ष प्रमाण' की परिभाषा विभिन्न प्रकार के प्रत्यक्षीकरणों के अनुभव इन्द्रिय शक्तियों के अनुसार की जाती है । इस प्रकार छ 'प्रमाण' होते हैं अर्थात् दृष्टि-सबधी, स्पर्श-सबधी, रस-सबधी, श्रवण-सबधी, घ्राण-सबधी, एवं मानसिक, शकर के अद्वैत मत के विपरीत यहाँ मनस को एक इन्द्रिय शक्ति माना गया है । सब शक्तियाँ परमाण्वीय स्वरूप की मानी जाती हैं । दृश्योद्भूत रूप का प्रत्यक्ष तभी कर सकती है जब एक 'अभिध्व्यक्ति रूप (उद्भूत रूपवत्त्व) होता है प्रेतों के परमाणु दृष्टि गोचर नहीं होने क्योकि उनका कोई उद्भूत रूप नहीं होता । इसलिए विभिन्न इन्द्रिया द्वारा सब इन्द्रिय गुणों के प्रत्यक्षीकरण के लिए हम यह मानना पड़ता है कि स्पर्श, गन्ध आदि इन्द्रिय गुणों के प्रत्यक्षीकरण के लिए उक्त गुण उद्भूत हान चाहिए ।

शकर के अद्वैतवादी वेदात के समान यहाँ तमस (अधकार) को एक पृथक् तत्व माना जाता है न कि प्रकाश का अभाव मात्र माना जाता है । स्वयं अभाव का उस आश्रय के भावात्मक अस्तित्व के रूप में माना जाता है जिसमें अभाव निषेध किए गए विषय के आविर्भाव अथवा तिरोभाव के सवध में प्रकट होता है । इस प्रकार एक घट के 'प्रागभाव के उदाहरण में उस उपादान कारण का ही घट का प्रागभाव माना जाता है जो घट के आविर्भाव में सहायक होगा । 'ध्वसाभाव के उदाहरण में वह कारण घट के तिरोभाव में सहायक होता है और इस प्रकार उस विशेष गुण से संबंधित होता है जिसे ध्वसाभाव माना जाता है । इस प्रकार अभाव के प्रथम का

* तत्र स्व स्व व्याप्येतर यावत्कारण-सत्त्वे यत्सत्त्वे अवश्य यत्सत्त्वमवयव ।

कारण के प्रत्यय में समावेश किया जाता है, अतः अभाव 'समवायिवारण' का एक विशिष्ट प्रकार है और इसलिए उसका उससे तादात्म्य होता है।

वस्तुओं के दृष्टि प्रत्यक्ष की विधि के संबंध में साख्य और वेदान्त एक 'वृत्ति' की उपस्थिति को स्वीकार करते हैं ('वृत्ति' का अर्थ मानसिक अवस्था होता है) जब एक वस्तु की ओर देखकर हम अपनी आँखों को बंद कर लेते हैं तब उस विषय को एक पश्चात् प्रतिमा का उदय होता है। यह पश्चात् प्रतिमा स्वयं उस विषय में स्थित नहीं हो सकती, क्योंकि हमारी आँखें बंद होती हैं, वह 'ग्रहण' अथवा 'बुद्धि' में स्थित होनी चाहिए। साख्य और वेदान्त के द्वारा यह माना जाता है कि उक्त वृत्ति निकट एक सुदूर वाह्य विषय तक जाती है और इस प्रकार बुद्धि एक विषय में एक संबंध को स्थापित करती है। सहज ही यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि उक्त 'वृत्ति' एक द्रव्य नहीं होती अतएव वह दूर-दूर तक गमन नहीं कर सकती। साख्य और वेदान्त यह प्रत्युत्तर देते हैं कि शून्य ऐसा गमन प्रत्यक्षीकरण के तथ्या द्वारा सिद्ध होता है इसलिए हमें उसे स्वीकार करना पड़ता है ऐसा कोई नियम नहीं है कि केवल अस्तित्ववान् द्रव्य ही गमन करने की योग्यता रखते हैं, और द्रव्य के अभाव में कोई गमन नहीं होना चाहिए। किंतु नयायियों का मत है कि बुद्धि किरणों आदि से विबीण्य होती है और विषय तक जाती है जिससे 'मनस' एक आत्मन्' के साहचर्य में इन्द्रिय सन्निकष उत्पन्न होता है और फलतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष होता है इसलिए वे एक पृथक् 'वृत्ति' के अस्तित्व का स्वीकार नहीं करते। किंतु पुरुषोत्तम वृत्ति को स्वीकार करते हैं, पर उसी रूप में नहीं जिस रूप में वेदान्ती और साख्य स्वीकार करते हैं, उनके अनुसार यह 'वृत्ति' 'बुद्धि' की एक अवस्था होती है जो काल-तत्त्व के द्वारा उत्पन्न की जाती है और जिसने सत्व-गुण की प्रबलता को अभिव्यक्त किया है। इस प्रकार काल को 'बुद्धि' में स्थित एक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया जाता है, न कि इन्द्रियो में स्थित तत्त्व के रूप में जैसा कि शंकर के वेदान्त में माना जाता है ('वेदान्त परिभाषा' में श्री राजा शंकरद्वारा की गई व्याख्या के अनुसार)। उनके अनुसार काल का कोई बण नहीं होता, किंतु फिर भी उसका दृश्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है। किंतु पुरुषोत्तम के अनुसार काल बुद्धि का एक निर्धारक होता है तथा अथ उपसाधनो सहित मानसिक प्रकाश के लिए उत्तरदायी होता है वे आगे कहते हैं कि विषय से उत्पन्न किरणें नेत्र-गोलक का वेधन करती हैं और उसमें कतिपय संस्कारों को उत्पन्न करती हैं जो नेत्र के बंद होने के कारण किरणों के रुक जाने पर भी शेष रहते हैं। ये नेत्र पटलगत संस्कार सत्व-गुण की अभिव्यक्ति-रूपिणी 'बुद्धि' में प्रकाश की उत्पत्ति के उपसाधन होते हैं।^१ इस प्रकार 'वृत्ति' 'बुद्धि' की एक अवस्था होती है।

^१ उक्त सन्निकष जयमपि सविकल्पक ज्ञान चक्षुषादि भेदेन बुद्धि वत्या जयत इति

गुक्ति रजन के मिथ्या प्रत्यक्ष म यह माना जाता है कि 'रजस की शक्ति से पूर्वबाल मे अनुभूत रजत के मस्कार प्रत्यक्षीकरण के विषय पर आरोपित हो जाते हैं, तथा तमम' के द्वारा गुक्ति का स्वरूप आच्छादिन हो जाता है इस प्रकार एक गुक्ति का रजत के रूप मे प्रत्यक्षीकरण हाता है ।

निर्विकल्पक ज्ञान उस अवस्था मे उदित होता है जब 'बुद्धि' इन्द्रिय प्रक्रिया के प्राथमिक अणु म सक्रिय होती है, और वह सविकल्पक तव बनता है जब इन्द्रिय शक्ति के साहचर्य म 'वृत्ति के रूप म बुद्धि रूपांतरित हाती है । यद्यपि एक 'वृत्ति के उदय होने पर पून वृत्ति तिरोहित हा जाती है तथापि वह 'सस्कार के रूप म बनी रहती है जब ये 'सस्कार बाद मे विशिष्ट कारण अथवा अवस्थाभा के द्वारा जाग्रत किए जाते हैं तब हमम स्मृति उत्पन हाती है ।

किन्तु ईश्वर साक्षात्कार साधारण प्रत्यक्षीकरण स उत्पन नहीं हाता । ईश्वर के स्वरूप वा साक्षात्कार केवल उसके अनुग्रह से प्राप्त किया जा सकता है जो सब-भूता में भक्ति वा वीज हाता है व्यक्ति म यह अनुग्रह भक्ति के रूप म अनिर्व्यक्त हाता है ।'

'प्रमाण के रूप म 'अनुमान की यह परिभाषा दी जाती है कि वह एक ऐसा साधन है जिमक द्वारा प्रभावशाली ज्ञान प्राप्त किया जाता है, दूसरे शब्दो मे अनुमान वह ज्ञान है जा एक अर्थ ज्ञान के माध्यम से प्राप्त किया जाता है और हां यह प्रक्रिया 'व्याप्ति ज्ञान से प्रभावित हाती है । 'व्याप्ति का अर्थ है 'माध्य' म हतु

वृत्तिविचारात् । तत्र नेत्र निमीलने कृत बहिष्ट पत्न्यस्यैव कश्चिदाकारा नेत्रा-
तमसिते । स आकारो न बाह्य-वस्तुन । आश्रयमतिहाय तत्र तस्याशय-
वचनत्वात् । अत स आ-तरस्यैव वस्यचन भवितुमहतीति

या बुद्धि वृत्ति सस्काराधानद्याय जयतेति उच्यते सा वृत्तिबुद्धेन तत्त्वातर
नाप्यत कारण परिणामातरम् । किन्तु बुद्धि तत्त्वस्य काल क्षुब्ध सत्त्वादि गुण-
कृतोऽवस्था विगेषैव । न च तस्यावस्था विगेषत्वे त्रिगमामात्रेण विषयाससर्गात्
सदाकारत्व वत्तेषु घटत्वमिति शक्यम् । माया गुणस्य रज सत्त्वचलत्वेन विश्वपक्त्वेन
च दृश्ये भुक्तस्यैव नेत्र-गोलकेऽपि बाह्य विषयाकार समपण-तदाकारस्य सुघटत्वात् ।
स एव मायिन आकारो नयन विगणेषु नेत्र मुद्रगे प्रत्यावृत्तेषु गोलकान्तरनुभूयते ।

—प्रस्थानरत्नाकर, पृ० १२३-२५ ।

१ वरण चानुग्रह । स च धमातरमव, न तु फलादिष्टा । यस्यानुग्रहमिच्छामीति-
वाक्यात् । स च भक्ति-वाज भूत । अथा भवत्या मामभिजानाति भवत्या त्वनयया
शक्य मक्याऽहमेकया ग्राह्य इत्यादिषु न विराध । —बही, पृ० १३७ ।

का निरुपाधिक अस्तित्व, अर्थात् जहाँ जहाँ एक हेतु होता है, वहाँ-वहाँ एव 'साध्य' होता है, और जहाँ जहाँ 'साध्य का अभाव होता है, वहाँ वहाँ 'हेतु' का अभाव होता है, हेतु वह होता है जिसके द्वारा हम एव अनुमान में अप्रसर हाते हैं, और 'साध्य स्वीकृति अथवा निषेध होता है। 'साध्य प्रवचन-सूत्र' का अनुसरण करते हुए पुरुषोत्तम कहते हैं कि, जब एक गुण अथवा धर्म का एक निरुपाधिक अस्तित्व होता है तब उनमें परस्पर अथवा एकांगी व्याप्ति हा सकती है, जब हेतु' के वस्तु को 'साध्य' के वस्तु से संपात होता है, तब समव्याप्ति' हाती है, और जब हेतु का वस्तु 'साध्य' के वस्तु के अतगत होता है तब 'विषम व्याप्ति होती है।'

पुरुषोत्तम केवला वधि' प्रकार के अनुसार को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि ब्रह्मन् में 'साध्य का अभाव होता है। यह आपत्ति अवध है कि उक्त परिमाणा ऐसे अनुमान के उदाहरण (जिसमें कोई अभावात्मक सत्ताएँ उपलब्ध नहीं होती) में लागू नहीं होती अर्थात् यह ज्ञान है, चूँकि यह परिमाणा योग्य है, क्योंकि ब्रह्मन् न तो ज्ञेय है और न परिमाणा योग्य है। एक विषय एक रूप में ज्ञेय होने पर भी धर्म रूप में कदाचित् ज्ञेय न हो। अतः उपरोक्त अनुमान में भी अभावात्मक उदाहरण उपलब्ध हाते हैं इसलिए केवला वधि प्रकार के अनुमान को स्वीकार नहीं किया जा सकता जहाँ यह मान लिया जाता है कि व्याप्ति का निर्धारण केवल अवयव के द्वारा ही किया जाना चाहिए।^१

जब साध्य के साथ हेतु का समानाधिकरण एक अथवा अनेक उदाहरणों में देखा जाता है तब उससे प्राणिक संस्कारों की जाग्रति हो जाती है और उनके द्वारा अनिवाय समानाधिकरण की स्मृति का उदय हाता है, तथा तदनुसार हेतु' द्वारा 'साध्य का निर्धारण हाता है। जब हम रसाई में वह्नि एव धूम्र का सह अस्तित्व देखते हैं तब धूम्र एव वह्नि का अनिवाय समानाधिकरण ज्ञात हाता है, तत्पश्चात् जब पक्ष में धूम्र देखा जाता है और वह्नि के साथ धूम्र के समानाधिकरण का स्मरण किया जाता है, तब धूम्र वह्नि के अस्तित्व को निर्धारित करता है, इस सम्यक ज्ञान को 'अनुमिति' कहा जाता है। लिंग ही 'अनुमिति का कारण होता है। पुरुषोत्तम दो प्रकार के अनुमान को स्वीकार करते हैं अर्थात्, 'केवल यतिरेक' जहाँ भावात्मक

^१ नियत धर्म साहित्ये उभयोरेकतरस्य वा व्याप्तिरिति । उभयो समव्याप्तिकयो वृत्तकत्वानित्यत्वादि रूपयोरेकतरस्य विषम-व्याप्तिकस्य धूमादेनियत धर्म साहित्ये अ-व्याप्तिचरित धर्म रूपे सामानाधिकरण्ये व्याप्ति ।

—प्रस्थानतरनाकर, पृ० १३६-४० ।

^२ सर्वत्रापि केनचिद् रूपेण ज्ञेयत्वादि सत्त्वेऽपि रूपात्तरेण तदभावस्य सर्वजनीनत्वाच्च केवला वधि साध्यकानुमानस्यैवाभावात् ।

—वही, पृ० १४१ ।

उदाहरण उपनयन नहीं होते हैं और व्याप्ति केवल अभाव के द्वारा होती है, तथा 'अवयव' व्यतिरेक जहां व्याप्ति को अवयव व्यतिरेक की संयुक्त प्रणाली के द्वारा ज्ञात किया जाता है।

अनुमान के द्वारा अर्थ व्यक्तियां को दृढता से मनवाने के लिए साधारणतः पाच तक वाक्यांशों को स्वीकार किया जाता है वही 'प्रतिज्ञा' हेतु, उदाहरण, 'उपनयन', और 'निगमन'। इस प्रकार पक्ष बहिष्कृत है, प्रतिज्ञा है कि वह धूम्रवान है हेतु है, यथा रसाई घर में उदाहरण है जो जो धूम्रवान होता है वह वह बहिष्कृत होता है, तथा जो जो धूम्रवान नहीं होता वह वह बहिष्कृत नहीं होता 'उपनयन है, इसलिए अभी तो धूम्र दृष्टिगोचर होता है वह भी बहिष्कृत से सम्बन्धित है' निगमन है। किंतु इनको पृथक् तक वाक्य मानने की आवश्यकता नहीं है, वे एक ही संक्षिप्त तक वाक्य के अवयव हैं। किंतु वस्तुतः पुरुषोत्तम इन तीनों को अधिमायता देते हैं, अर्थात् 'प्रतिज्ञा हेतु' और 'दृष्टान्त'।

पुरुषोत्तम 'उपमान' अथवा अनुपलब्धि को पृथक् 'प्रमाण' नहीं मानते। उपमान वह 'प्रमाण' होता है जिसके द्वारा ऐसे दो विषयों की समरूपता का पूर्व ज्ञान, जिनमें से एक ज्ञान होता है, हमें अर्थ को तब ज्ञात करने में समर्थ बनाता है जब हम उसको देखते हैं। इस प्रकार एक मनुष्य जो एक भैंस को नहीं जानता, किंतु जिसे यह बताया जाता है कि भैंस देखने में गाय के समान होती है भैंस को वह नहीं देखता है और उसे भैंस के रूप में ज्ञान करता है। उसका दशन होते ही उसे स्मरण होता है कि एक भैंस ऐसा पशु होता है जो देखने में गाय के समान होता है, और इस प्रकार वह जान जाता है कि वह एक भैंस है। यहाँ समरूपता की स्मृति की सहायता से प्रत्यक्ष उक्त पशु के एक भैंस होने के नवीन बोध का कारण होता है अतः जिसे उपमान कहा जाता है वह प्रत्यक्ष के अतन्त्र अर्थात् है।

पाषाणयुगीन मिथ की भाँति पुरुषोत्तम भी 'अर्थापत्ति' को एक पृथक् 'प्रमाण' मानते हैं। इस 'अर्थापत्ति' का अनुमान से विभेद करना चाहिए। इसका एक विनिष्ट उदाहरण यह दिया जा सकता है कि हम जब एक व्यक्ति को घर में नहीं पाते हैं तब यह मान लेते हैं कि उसका घर के बाहर अस्तित्व है, एक जीवित व्यक्ति को घर में अनुपस्थिति के ज्ञान से कारण एक वाक्य के रूप में सम्बन्धित नहीं होता, और फिर भी वे सम्बन्धित होते हैं। जीवित व्यक्ति को घर के बाहर उपस्थिति की भाँति के आधार पर ही घर में उसके अभाव की व्याख्या की जा सकती है जीवन एक घर में अभाव का जटिल प्रत्यक्ष घर के बाहर उसके अस्तित्व के प्रत्यक्ष को प्रेरित

40850

करता है। अतर्विरोध ही हमें ज्ञात तथ्य से अज्ञात की ओर प्रवृत्त करता है, अतएव वह एक पृथक् प्रमाण माना जाता है।

पुरुषात्तम का मत है कि ऐसे कुछ उदाहरणों में जहाँ ज्ञान स्मृति के सहायक प्रभाव से उत्पन्न होता है उसकी प्रामाणिकता स्वतः स्फूर्त नहीं होती वरन् उसे केवल परिपोषक साधना से ही प्राप्त किया जाता है, जबकि अन्य ऐसे उदाहरण हो सकते हैं जहाँ ज्ञान स्वतः प्रामाण्य हो सकता है।

भक्ति का प्रत्यय

✓ मध्व वल्लभ एव जीव गीत्यामी समी 'भागवत पुराण' के ऋणी य' और उसके प्रति अत्यधिक श्रद्धा रखते थे, मध्व ने 'भागवत तात्पर्य' लिखा, जीव गोस्वामी ने 'पट्ट सदम' और वल्लभ ने न केवल 'भागवत' पर एक टीका ('सुबाधिनी') लिखी वरन् भागवत के उपदेशों पर आधारित स्वयं अपनी 'कारिकाया' पर भी एक टीका ('प्रकाश') 'तत्त्वदीपिका' लिखी। 'तत्त्वदीपिका' चार ग्रन्थों से निर्मित है— 'शास्त्राय निरूपण' चार अध्यायों का संवन्ध, 'प्रमाण प्रमेयफल' और साधना जिनमें से प्रथम में ८३ श्लोक हैं दूसरे में १०० श्लोक हैं तीसरे में ११० तथा चौथे में ३५ श्लोक हैं। १८३७ श्लोकों के तीसरे ग्रन्थ में भागवत पुराण के द्वादश स्कन्धों पर विचार व्यक्त किए गए हैं। चौथा ग्रन्थ जिसमें भक्ति का विवचन किया गया था केवल आंगिक रूप में ही उपलब्ध है। इस अंतिम ग्रन्थ पर दो टीकाएँ हैं कल्याणराज द्वारा रचित निबन्ध टिप्पण और एव गोत्पुलाल (जिन्हें बालकृष्ण भी कहते हैं) द्वारा रचित टीका। 'कारिकाया' पर 'प्रकाश' नामक टीका की परन्तु प्रस्तुत संस्करण का वह सम्पूर्ण रचना उपलब्ध नहीं हो सकी है। ✓ तत्त्वदीपिका के अनुसार गीता ही एकमात्र 'शास्त्र' है जिस स्वयं भगवान् ने गाया है एकमात्र ईश्वर देवकी मुत्त कृष्ण है 'मत्र केवल उसके नाम हैं, और एक मात्र वाम ईश्वर सेवा है वद कृष्ण के वचन (जिनसे स्मृतियाँ) निर्मित हैं) व्यास के सूत्र तथा व्यास द्वारा उनकी व्याख्याएँ (जिनसे भागवत निर्मित है) उनके चार प्रमाण हैं। यदि वेदा के सम्बन्ध में कोई मशय हो तो उनका कृष्ण के वचना से हल हो जाता है, पश्चात्तु के सम्बन्ध में सशयों की व्याख्या सूत्रों से हो जाती है तथा व्यास-सूत्रों से सम्बन्ध की कठिनाइयों की व्याख्या भागवत के द्वारा की जानी चाहिए। जहाँ तक मनु एव अन्य स्मृतियों का सम्बन्ध है उनमें से केवल उतना ही अत्र प्रामाणिक है जो उपरोक्त से संगत है किन्तु यदि वे किसी भाग में विरोध प्रस्त हैं तो उन्हें अप्रामाणिक समझना चाहिए। 'शास्त्रों का यथाय उद्देश्य हरि भक्ति है तथा जो ज्ञानी पुरुष भक्ति का अनुसरण करता है वह सर्वोत्तम है फिर भी कई ऐसे विचार तात्र हो चुके हैं जो भक्ति-मत के प्रति

रिक्त मत्ता का उपदेश देकर भ्रांति उत्पन्न करते हैं। ईश्वर की भक्ति न करके 'मास्त्रा' की उपासना करने से बड़ी भ्रम कीई भ्रांति नहीं है, ऐसे उपासक सदा ब्रह्म में रहते हैं और जन्म एव पुनर्जन्म से पीड़ित हाते है। अपने ज्ञान की पराकाष्ठा सबपता है, 'धम की पराकाष्ठा अपने मन का सतोप है 'भक्ति' की पराकाष्ठा तब प्राती है जब ईश्वर प्रसन्न होता है। 'भुक्ति' की प्राप्ति से जन्म एव पुनर्जन्म का विनाश होता है, किन्तु जगत्-ब्रह्मन् की अभिव्यक्ति होने के कारण उसका बधापि विनाश नहीं हाता जबतक वृष्ण उसको अपने अतगत पुन विलीन करने की इच्छा नहीं करता। ज्ञान एव अज्ञान दाना मामा' के सघटक तत्व हैं।

✓ ईश्वर के माहात्म्य के पूरण ज्ञान सहित उसके प्रति मुह्य एव सर्वाधिक स्नह म 'भक्ति' निहित होती है, केवल उसी स मुक्ति हो सकती है, भ्रमया नहीं। यद्यपि 'भक्ति' साधना है और 'भोक्ष' साध्य है, तथापि साधनावस्था ही सर्वोत्तम हाती है। जो व्यक्ति ब्रह्मानन्द म प्रविष्ट हा जात हैं उनको अपनी आत्मा मे उस आनन्द की अनुभूति हाती है किन्तु वे भक्त जो उक्त अवस्था मे प्रविष्ट नहीं होते और न 'जीवभुक्ति' की अवस्था म प्रविष्ट हाते हैं, पर अपनी सब इन्द्रिया एव अत करण' से ईश्वर का आनन्द लेते हैं, साधारण गृहस्थी हाने पर भी 'जीवभुक्तो से श्रेष्ठ हाते हैं।^१

'जीव' स्वरूपत आणविक होता है, तथापि धु कि उसमें ईश्वर के आनन्द की अभिव्यक्ति होती है इसलिए उसे सब-व्यापी माना जा सकता है। शुद्ध चित् के रूप मे उसके स्वरूप का प्रत्यक्षीकरण साधारण इन्द्रिया द्वारा नहीं किया जा सकता किन्तु केवल 'योग' के द्वारा भ्रमया जिस दिव दृष्टि से हम ईश्वर साक्षात्कार करते हैं उसी के द्वारा ऐसा सम्भव हो सकता है। अद्वैत वेदात के इस मत का, कि 'जीव' अविद्या' से उत्पन्न होते हैं, इस आधार पर प्रत्याख्यान किया जाता है कि, यदि 'अविद्या' का सम्यक ज्ञान के द्वारा विनाश होता तो अविद्या' के भ्रम से निर्मित व्यक्ति की शारीरिक रचना का विनाश हो जाता और फलत 'जीवभुक्ति' असम्भव हो जाती।

^१ माहात्म्य ज्ञान-पूर्वस्तु मुह्य सबताऽधिक, स्नहा भक्तिरिति प्रोक्तस्तथा भुक्तिन चाभयया।
—तत्त्वार्थ दीप' पृ० ६५।

^२ स्व-तत्र मत्ताना तु गोपिकादि-नुत्याना सर्वेन्द्रियेस तथाऽत वरखे स्व-रूपेण चाज्ज-दानुभव। अतो मत्ताना जीवन-भुक्त्यपेक्षया भगवत्कृपा सहित गृहाश्रमेव विशिष्यते।

ब्रह्मन् का 'सच्चिदानन्द' के रूप में बखान किया गया है—वह सबव्यापी, स्वतन्त्र एवं सबज्ञ है। वह सजातीय, विजातीय स्वगत-द्वैत से रहित है—अर्थात् जीव, जड़ एवं अतर्क्यामिन् सबधी द्वैत से रहित है। ये भगवान के तीन रूप हैं, तथा उससे भिन्न नहीं है।^१ वह अत्य सहस्रधा शुभ गुणों, पवित्रता, भद्रता, दयालुता आदि से सन्धित है, वह जगत् का धारणकर्त्ता एवं 'माया' का नियता है। ईश्वर एक आर तो जगत् का 'समवाय' एवं 'निमित्त कारण' है, अपनी सृष्टि से हर्षित हाता है और कभी-कभी उसका अपन में परावर्तित करने में आनन्द लता है दूसरी ओर वह सब विरुद्ध धर्मों का आश्रय है, और विविध रूपा में मोहित करता है तथा जगत् की अमि-व्यक्ति के आविर्भाव एवं तिरोभाव का कारण हाता है। वह बल भी है और कूटस्थ भी है।^२ शू कि सृष्टि उसकी एक अमिष्यक्ति है इसलिए जीवन की विषमताओं के लिए उस पर क्रूरता अथवा पक्षपात का दाप नहीं लगाया जा सकता। विषमता की व्याख्या करने का यह प्रयास, कि वह कम में उत्पन्न हाती है, हम इस कठिनाई में डाल देता है कि ईश्वर 'कम' के अधीन है और स्वतन्त्र नहीं है, उससे इस बात की भी व्याख्या नहा होती कि विभिन्न व्यक्ति विभिन्न कर्मों का क्या करते हैं। यदि अतर्क्यामिन् के रूप में ईश्वर स्वयं हमसे शुभ अथवा अशुभ कार्यों को करवाता है तो वह हमें उनके लिए उत्तरदायी नहीं ठहरा सकता, तथा कुछ में सुख तथा कुछ में दुःख का वितरण नहीं कर सकता, किन्तु इस मत के अनुसार उक्त सब कठिनाइया हल हा जाती हैं कि सम्पूर्ण सृष्टि आत्म सृष्टि है तथा आत्मा-मिष्यक्ति एवं जीव ईश्वर के अतिरिक्त कुछ भी नहीं हैं।^३ ईश्वर जगत् का सृष्टा है फिर भी वह 'सगुण' अथवा 'गुण सम्पन्न' इस कारण से नहीं है कि जिन तत्वा से उसके गुणा का निर्माण होता है वे उसके विरुद्ध नहीं जा सकते और उसे अपनी स्वतन्त्रता से वंचित नहा कर सकते। शू कि वह गुणा का नियता है इसलिए उनका अस्तित्व एवं अनस्तित्व उस पर आश्रित रहता है। इस प्रकार ईश्वर की स्वतन्त्रता का प्रत्यय अनिवायत उसके सगुण व 'निगुण' दाना होने के प्रत्यय को प्रेरित करता है। शकर का यह मत

^१ स जातीय विजातीय स्वगत द्वैत वर्जितम् स जातोया जीवा, विजातोया जडा स्वगता अतर्क्यामित् । त्रिष्वपि भगवान् अनुस्यूतस त्रिरुपश्च भवतीति तनिरूपिन द्वैत भेदस्तद् वर्जितम् ।

—तरनाथदीप' और उस पर टीका पृ० १०६ ।

^२ सब वादानुसार नाना वादानुरोधि तत् । अनन्त मूर्ति तद् ब्रह्म कूटस्थ चलभव च । विरुद्ध सब धर्माणमात्रय युक्त यगोचरम् । आविर्भाव तिरोभावमोहन बहु रूपत ।

—वही पृ० ११५ ।

^३ आत्म सृष्टेन वपम्य नष्टुष्य चापि विद्यते । पक्षातरेऽपि कम स्थान् नियत तत् पुनश्च हत् ।

—वही, पृ० १२६ ३० ।

किं ब्रह्मन् 'अविद्या' के वधन से जगत् के रूप में भासित होता है एक अत्रात उपदेश (प्रतारणा शास्त्र) है क्योंकि वह ईश्वर के गौरव को कम करता है, तथा उसका सब भक्तों के द्वारा बहिष्कार किया जाना चाहिए ।

जो व्यक्ति ईश्वर को सब कुछ मानता है तथा स्वयं का उससे विवीण मानता है और जा उसकी प्रेम पूवक सेवा करता है, वही भक्त कहलाता है । ज्ञान अथवा प्रेम के अभाव में केवल एक निम्न काटि का भक्त होता है, किन्तु दाना के अभाव में कोई व्यक्ति भक्त हो ही नहीं सकता यद्यपि शास्त्रों का श्रवण करके वह अपने पापों का निवारण कर सकता है । उच्चतम भक्त सब कुछ त्याग देता है उसका मन केवल कृष्ण से अतःप्रात रहता है, उसने लिए पुत्र, कुल, धन, घर आदि का कोई महत्व नहीं हाता अपितु वह पूणत ईश्वर प्रेम में निमग्न रहता है । किन्तु ईश्वर के अनुग्रह व अतिरिक्त अथ किसी भी प्रकार से कोई भी भक्ति माग पर आरूढ नहीं हो सकता । 'कम स्वयं ईश्वर की इच्छा के स्वरूप का होने के कारण अपने आपको भक्त के प्रति उभकी दया अथवा क्रोध के रूप में अभियक्त करता है वह अपनी दया से उसका निकट आना है और चाहे यह पतित अवस्था में भी क्या न हो उसका उद्धार करता है तथा जा उसने आदेशों का पालन नहीं करते अथवा मलत राह पर अग्रसर हाते हैं उनके पास वह शोधपूवक अभिगमन करता है और उन्हें पीडित करता है । कहा जाता है कि कम का नियम रहस्यमय है इसका कारण यह है कि हमें यह नात नहीं है कि ईश्वर की इच्छा स्वयं को किस रूप में व्यक्त करेगी, कभी कभी उसका अनुग्रह से वह एक पापी का भी उद्धार कर सकता है, जिसे फिर अपना दण्ड नहीं भागना पडता ।

'शाण्डिल्य सूत्र में भक्ति का ईश्वर व प्रति परम अनुरक्ति (परानुरक्ति) के रूप में परिभाषित किया गया है । अनुरक्ति राग ही को कहते हैं इसलिए परानुरक्ति ईश्वर श्लाक का अर्थ है आराध्य विषय के प्रति परम राग (आराध्य विषयक रागत्वम्) ।^१ यह राग सुख से संबंधित हाता है (सुख नियतो राग) । हमें स्मरण है कि विष्णु पुराण में प्रह्लाद यह इच्छा व्यक्त करता है कि वह ईश्वर के प्रति उसी प्रीति का अनुभव करे जिसका अविषेकी जन विषया के प्रति अनुभव करते हैं ।^२ हम ईश्वर में परमानन्द की प्राप्ति हानी चाहिए ईश्वर के प्रति ऐसा

^१ शाण्डिल्य सूत्र १२ (स्वप्नेश्वर द्वारा टीका) ।

^२ या प्रीतिरविषेकाना विषयेष्वनपायिनी तामनुस्मरत सा मे हृदयानु मापसपतु ।

सहज एव स्वतः स्फूर्त अनुराग ही 'भक्ति' कहलाता है।^१ यदि उपासना की सकल्पना का अभाव भी हो और केवल अनुराग हो तो भी हम 'भक्ति' पद का अनुप्रयोग कर सकते हैं जैसाकि वृष्ण के प्रति गापिया के उदाहरण में प्राप्त होता है। किन्तु साधारणतः वह ईश्वर के माहात्म्य की सकल्पना से उद्भूत होती है। यह भक्ति अनुराग स्वरूप होने के कारण इच्छा से सबधित होती है न कि क्रिया से, जिस प्रकार ज्ञान के लिए क्रिया की कोई आवश्यकता नहीं होती, उसी प्रकार ईश्वर 'मुखी इच्छा भक्ति एव अनुराग से सतुष्ट हो जाती है।'^२ भक्ति को 'ज्ञान' भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि 'ज्ञान' और 'भजन' दो भिन्न भिन्न प्रत्यय होते हैं। ज्ञान अनुराग के लिए केवल परोक्ष रूप में आवश्यक हो सकता है किन्तु अनुराग से ज्ञान प्रेरित नहीं होता। एक युवती एक युवक का प्रेम कर सकती है, यह प्रेम किसी नवीन ज्ञान का उत्पन्न नहीं करता बल्कि अपना पूणत्व स्वयं प्रेम ही में प्राप्त करता है। विष्णु पुराण में हम प्रेमाधिक्य के कारण गापियो द्वारा मुक्ति की प्राप्ति की बात सुनते हैं अतः अनुराग किसी ज्ञान के बिना मोक्ष की प्राप्ति करवा सकता है।^३ किन्तु 'योग' ज्ञान और भक्ति दोनों का उपसाधन होता है। 'भक्ति' श्रद्धा से भी भिन्न होती है जो कर्म का भी उपसाधन बन सकती है। कर्म के अनुसार ईश्वर के ऐश्वर्य के प्रत्यय सहित भक्ति मोक्ष को उत्पन्न करती है। बाद-रायण के अनुसार यह मोक्ष गुद्ध चतुर्थ के रूप में आत्मन् के स्वरूप में निहित होता है। शाण्डिल्य के अनुसार मोक्ष आत्मन् की अनुभवातीतता के प्रत्यय से सबधित होता है। भक्ति के आधिक्य से बुद्धि का अवबाध ईश्वर के ज्ञान में विलीन हो जाता है 'बुद्धि ही वह 'उपाधि' है जिसके माध्यम से ईश्वर स्वयं का जीव के रूप में अभि व्यक्त करता है।

अपने भक्ति-मातण्ड में गोपेश्वरजी महाराज शाण्डिल्य-सूत्र की 'भक्ति विषयक व्याख्या का अनुसरण करते हैं और उसके यथावत भावाथ के सबध में एक लम्बे

^१ तुलना कीजिए गीता १०.६

मच्चित्ता मद्गत प्राणा बाधयन्त परस्पर

बधयन्तश्च मानित्य तुष्यन्ति च रमन्ति च

^२ न क्रियाकृत्यपेक्षणा पानवत् । 'शाण्डिल्य सूत्र' १.१७ । सा भक्तिर्न क्रियात्मिका भवितुमर्हति प्रयत्नानुषेधाभावात् ।

—स्वप्नेश्वर पर टीका ।

^३ तथापि ब्रह्म विषयिण्या रते ब्रह्म विषय ज्ञानोपकारकत्वं न प्रत्यक्ष-नाम्यम् । किन्तु तरण्यादे रती तथादग्नेन ब्रह्मगोचरायामप्यनुमानव्यम् ।

—वही, १.२.१५ पर स्वप्नेश्वर की टीका ।

विवेचन म प्रविष्ट होते हैं। वे यह अस्वीकार करते हैं कि 'भक्ति एक प्रकार का ज्ञान अथवा एक प्रकार की 'श्रद्धा' है और न भक्ति एक प्रकार का कम अथवा उपासना है। रामानुज 'भक्ति की परिभाषा 'धुक्काम् स्मृति के रूप म देते हैं और उसे एक प्रकार का ज्ञान ही मानते हैं। विविध प्रकार की उपासना अथवा उससे सम्बन्धित कम काण्ड 'भक्ति' को उत्पन्न करते हैं किन्तु वे स्वयं 'भक्ति' नहीं माने जा सकते। भक्ति चित्तमणि मे भक्ति का 'योग वियोगवृत्ति प्रेम के रूप म परिभाषित किया गया है अर्थात् वह ऐसा प्रेम है जिसम जब दाना साथ हाते हैं तब वे विलग होने से भयभीन रहते हैं और जब व साथ-साथ नहीं होते तब उनमे सयोग की व्याकुल उत्कण्ठा बनी रहती है।^१ गाण्डिल्य हरिदास और गुप्ताचार्य भी इसी मत का अनुसरण करते हैं। किन्तु गाविन्द्र चक्रवर्ती इस प्रेम का यह लक्षण बनाते हैं कि वह एक ऐसा प्रगाढ व्यसन है जा अनेक विपत्तियो एव सक्टा के हाते हुए भी निरन्तर बना रहना है,^२ और परमाथ ठक्कुर अपनी प्रेम लक्षण चन्द्रिका^३ म उसको किसी विषय क प्रति एक अनिवचनीय लालसा के रूप मे परिभाषित करते है। अपनी प्रेमरसायन म विश्वनाथ उसकी एक प्रेम पूण लालसा अथवा इच्छा के रूप म परिभाषा देने हैं कि वह ऐसा प्रेम है जिसका चरमोत्कथ प्रगाढ आनन्द म हाता है।^४

मापश्वर जी महाराज 'भक्ति' की उक्त सभी परिभाषाया से असहमति प्रकट करते है जा लालसा और इच्छा को उसका प्रमुख तत्व मानती हैं। कोई भी इच्छा एक पुरुषाथ नहीं बन सकती एक पुत्र अथवा किसी भी अथ प्रिय सबधी के प्रति प्रेम मे हृद किसी प्रकार की इच्छा का योगदान नहीं देखत इसके अतिरिक्त इच्छा एक अप्राप्त विषय की आर मकेत करती है जबकि भक्ति-अनुराग ऐसा नहीं करता।

कुछ विद्वान कहते है कि भक्ति मन के द्रवित होन के कारण हाती है यह भी माय नहीं है क्वाकि उसका विषय क प्रति कोई उल्लेख नहीं होता। अथ विद्वान उसको ऐसे विषय अथवा उपाधि के रूप मे परिभाषित करते हैं जिसके प्रति प्रेम

^१ अदृष्टे दानात्कण्ठा दृष्ट विदनेय भीरुता नादृष्टन न दृष्टेन भवता लभ्यते सुखम्।

—भक्ति मातण्ड, पृ० ७५।

^२ गाढ व्यसन साहस्र सम्पाते पि निरन्तर न हीयते यदीहेति स्वादु तत्रमे लक्षणम्।

—वही।

^३ वस्तु मात्र विषयिणी वचनानर्हा समीहा प्रेम।

—वही।

^४ यथा योगे वियोगे वृत्ति प्रेम तथा वियोगे योग-वृत्तिरपि प्रेम।

—वही।

नामक काम भावना प्रवाहित होती है।^१ यह परिभाषा अतिव्याप्त है, क्योंकि सबल भक्ति का सबैत ईश्वर के प्रति होना चाहिए, तथा इसके अनुसार 'भक्ति' काम भावना का एक भाग बन जाती है। किन्तु गोपेश्वरजी वल्लभ के 'तत्त्व दीप प्रकाश का उल्लेख करते हैं और उसमें अगीकृत मत को स्वीकृत करते हैं जिसके अनुसार 'भक्ति मज धातु एव क्ति प्रत्यय से निर्मित है, प्रत्यय का अर्थ प्रेम होता है और धातु का अर्थ सेवा' होता है। यह एक सामान्य नियम है कि धातु और प्रत्यय मिलकर एक पूरा अर्थ का निर्माण करते हैं जिसमें प्रत्यय का अर्थ प्रबल होता है इस प्रकार 'भक्ति' का अर्थ 'मज अर्थान् सेवा की क्रिया होता है।^२ सेवा एक शारीरिक व्यापार (यथा, स्त्री सेवा, औषध सेवा) है। पूरा बनने के लिए सेवा में प्रेम का समावेश होना चाहिए, और प्रेम के बिना सेवा कष्टदायक होगी, परन्तु वाञ्छनीय नहीं होगी प्रेम भी अपनी पूर्णता के लिए सेवा की अपेक्षा रखता है। इस मत के प्रति पुरुषोत्तम द्वारा अपनी भक्ति इस विवृति में प्राप्त उठाई गई है।

'तत्त्व दीप प्रकाश का उल्लेख करते हुए गोपेश्वरजी महाराज यह विचार व्यक्त करते हैं कि वल्लभ के अनुसार भक्ति का अर्थ स्नेह होता है किन्तु यदि हम इस शब्द को विश्लेषणात्मक दृष्टि से लेते हैं तो उसका अर्थ सेवा होना है उनका विचार में 'प्रेम एव सेवा दोनों 'भक्ति के भावाय को निर्मित करते हैं।^३ परन्तु वे भक्ति के प्रत्यय का आग विकास करते हैं और कहते हैं कि 'भक्ति के भावाय को निर्मित करने वाले सेवा के प्रत्यय का अर्थ उस मन स्थिति से है जो अमश आनत होती है और अपना भगवान में लय कर देती है।^३

^१ यमुपाधि समाश्रित्य रस आद्यानिगद्यते तमुपाधि बुधोत्तसा प्रेमेति परिचक्षत ।

—वही पृ० ७६ ।

^२ प्रेम पूर्वक कायिक व्यापारत्व भक्तित्वम् अथवा श्रीकृष्ण विषयक प्रेमपूर्वक कायिक व्यापारत्वम् ।
—भक्ति मतण्ड पृ० ७६ ।

^३ तस्मिन् कृप्ये पूव आर्वाजित तत् आयत्त तन्धीन तत क्रमेण भगवदेकतानम् गम्भीरता प्राप्त अच्चेतस्तदेव सेवारूपम् । समाधाविव भगवनि लय प्राप्तमिति यावत् ।
—वही पृ० ८२ ।

वे अपने कथन के समय में आगे वल्लभ की 'भक्ति वर्धिनी से एक अवतरण उद्धृत करते हैं

तत प्रेम तथा शक्तिव्यसनच यदा भवेदिति,
यदा स्याद् व्यसन कृप्ये कृताय स्यात् तदैवहि ।

—वही, पृ० ८२ ।

‘भक्ति’ के एक फल अथवा उसके एक लक्षण का सर्वात्म भाव के रूप में वक्ष्य किया गया है। प्रेम की प्रगाढ सकल्पना के द्वारा प्रेमी सबत्र अपने प्रिय के दशन करता है तथा वियाग में भी वह अपने प्रिय का चारा आर प्रत्यक्ष देखता है, कि तु, ईश्वर सब कुछ हाने के कारण, यह स्वाभाविक ही है कि भक्त उसका सब वस्तुओं में दशन करे, क्योंकि वे सब ईश्वर की अभिव्यक्तिया हैं।^१ सर्वात्म भाव अद्वानवाद एक का उदाहरण नहीं माना जा सकता जसा कि मर्यादा माग के अनुगामिया द्वारा व्याख्या की गई है, वह तीव्र प्रेम से सबध रखता है। पुष्टि माग (वल्लभ सम्प्रदाय) का यह मत हरिचरण द्वारा भी स्वीकार किया गया है जिनको गोपेश्वर ने अपने मत के समथन में उद्धृत किया है।^२

भक्ति का ‘अलकार शास्त्र में वर्णित अय रसा’ के समानांतर एक रस माना जाता है, इसलिए, वह मनस एव शरीर का तीव्र आनन्द से प्लावित कर देता है माना वे भगवद् रूप हो जाते हैं,^३ इस प्रकार प्रेम ‘भक्ति रस का ‘स्थायी भाव है। कुछ विद्वानों ने उसकी द्रवित हृदय में ईश्वर के प्रतिबिम्ब के रूप में परिभाषा दी है, इसके प्रति पुरुपात्तम ने अपने प्रतिबिम्बवाद में तथा गापेश्वर ने इस आधार पर आपत्ति की है कि निराकार ईश्वर का कोई प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता, तथा इस आधार पर भी कि इस मत के अनुसार भक्ति ईश्वर से एक रूप हा जायगी और प्रेम का द्रवित हृदय से तादात्म्यीकरण करना कठिन है।^४ यदि ‘आत्मानुभव को

^१ विगाढ भावेन सबत्र तथानुभव रूप यत्काय तादशप्रियत्वानुभव, इति सर्वात्म-भावा लक्षित ।

— भाष्य प्रकाश पर ब्रह्म सूत्र ‘भक्ति मातण्ड’ पृ० ८५ में उद्धृत ।

^२ अत सर्वात्म भावो हि त्यागात्मापेक्षया युत भावस्वरूपफलक स्व सम्बन्ध-प्रकाशत । देहादि स्फूर्ति रहितो विषय-त्याग पूर्वक भावात्म काम सम्बन्धि रमणादि क्रिया ।

स्वतत्र भक्ति शब्दाख्य फलात्मा ज्ञायता जन ।

—वही पृ० ८६ ।

^३ यत्र मन सर्वोद्द्रयाणा आनन्द मात्र कर पाद मुक्तोदरादि—भगवद्-रूपता तत्र भक्ति रसव ।

—वही, पृ० १०२ ।

^४ यहाँ जीव द्वारा पट मदन (पृ० २७४) में दी गई ‘भक्ति’ की परिभाषा का उल्लेख करना रुचिकर हागा जहाँ भक्ति का भगवान में एक दुहरे अस्तित्व के रूप में वक्ष्य किया गया है और भक्त को स्वय आनन्दमय अनुभव के स्वरूप का बताया है, स्व रूपशक्त सारभूता ह्लादिनी नाम या वृत्तिस्तस्या एव सारभूत-वृत्तिविशेषो भक्ति सा च रत्यपरपर्याया । भक्तिभवति भक्तेषु च निक्षिप्त-निजाभयकोटि सबदा तिष्ठति । अत एवोक्त भगवान् भक्तो भक्तिमान् ।

शक्ति के अद्वैतवाद की भांति केवल आत्मन् से तादात्म्यीकरण के अवबोध के रूप में समझा जाय, तो ईश्वर के प्रति अनुराग में कोई आनन्द नहीं होगा।^१

आत्मन् एवं ब्रह्मन् के दार्शनिक तादात्म्यीकरण का कथन केवल 'भक्ति' के स्वरूप को दृढ़ बनाने के उद्देश्य से किया जाता है, उससे केवल यही प्रदर्शित होता है कि अनुराग के द्वारा जिस एकत्व का अनुभव किया जाता है उसकी दार्शनिक पुष्टि भी की जा सकती है। प्रेम की प्रगल्भता में कृष्ण के साथ एकत्व की भावना अभिव्यक्त होता है जिसे 'भक्ति' भाव का एक व्यभिचारी भाव मानना चाहिए, तथा प्रेम उसका स्थायी भाव होता है इस प्रकार तादात्म्य की भावना भक्ति का चरमोत्कृष्ट न होकर एक व्यभिचारी भाव मात्र है। इस प्रकार 'भक्ति' अतत् 'ज्ञान' में फलित नहीं होती, ज्ञान 'भक्ति' का एक 'अंग' है।^२ जैसे ईश्वर आध्यात्मिक है वैसे भक्ति भी आध्यात्मिक है जिस प्रकार वह्नि से निन्दिता के अनुसार विषय-यानाधिक मात्रा में तप्त होते हैं उसी प्रकार की निन्दिता के अनुसार मनस में भक्ति अधिक अथवा कम तीव्रता से आविर्भूत होती है।^३

भक्ति का फलरूप साधन रूप और 'सगुण' में वर्गीकरण किया जा सकता है। सगुण भक्ति विभिन्न प्रकार के ध्यान ज्ञान व कम का अंग हो सकती है और तदनुसार वह तीन प्रकार की होती है। ये पुनः विभिन्न प्रकार के गुणों से संबंधित होने के अनुसार इक्यासी प्रकार की हो सकती है। 'कर्म' के रूप में भक्ति एक प्रकार की होती है, और साधन के रूप में वह दो प्रकार की होती है अर्थात् ज्ञान के अंग के रूप में (ज्ञानांगभूत) और मुक्तिदात्री के रूप में (भक्ति स्वातन्त्र्य मुक्तिदात्री)। 'ज्ञानांगभूत भक्ति' स्वयं दो प्रकार की होती है—सगुण एवं निगुण जिनमें से पूर्वोक्त तीन प्रकार की होती है ज्ञान मिश्र वराग्य मिश्र और 'कर्म मिश्र'। ज्ञान मिश्र तीन प्रकार की हो सकती है—उत्तम मध्यम और निःकृष्ण। वराग्य-मिश्र केवल एक प्रकार की होती है। 'कर्म मिश्र' तीन प्रकार का होती है।

^१ केन क पश्येति श्रुते भद-विलोपकत्वेन भजनान् तारारय-भूत यदि स्वात्मत्वेन ज्ञान सम्पादयेद् भजनात् नादद्यात् ।

—भक्ति-मातण्ड पृ० १३६ ।

^२ प्रति गान् भावो भेदस्फूर्तिरपि एकोऽयमिच्छारिभावः ।

न तु भावद्विस्तदा स्वात्मानं तत्त्वेन विशिष्यति ।

—वही, पृ० १३६ ।

^३ यथा भगवान् मानसीयस्तद्वद् भगवत्सम्बन्धं नक्तयान् मनस्याविभवती भक्तिरपि मना धमत्वेन व्यवहियते । यथा वह्नि-नैवटय तारतम्येन भक्त्यनुभव तारतम्यम् ।

—वही, पृ० १४२ ।

भगवत् कृपा के द्वारा जिस प्रमुख साधन से भक्ति प्राप्त की जाती है वह है—हृदय की पवित्रता। हृदय की पवित्रता को प्राप्त करने के लिए सालह साधन निर्धारित किए गए हैं जिनमें से कुछ बाह्य हैं और कुछ आंतरिक। तीन बाह्य साधन धार्मिक स्नान, यज्ञ, और मूर्तिपूजा है। सब वस्तुभ्राम ईश्वर के ध्यान का अभ्यास चौथा है। मनम कं सत्व स्वरूप का विकार पाचवा है। सब 'कर्मों का त्याग एव आभक्ति का नाश छठा है पूज्य व्यक्तियों के प्रति आदर की अभिव्यक्ति सातवा है। दीनों के प्रति दया आठवा है। सब भूतों को अपने सम-तुल्य एव मिन मानना नवा है। यम और नियम' क्रमशः दसवें और ग्यारहवें हैं। उपदेशका से शास्त्रों का श्रवण करना बारहवा है और भगवन्नाम का श्रवण एव बीतन तेरहवा है। सावभौम सद्भावना चौदहवा है। सत्सग पाठहवा है और अहंकार का अभाव सोलहवा है।

परंतु 'भक्ति मार्ग के दो महत्वपूर्ण सम्प्रदायों में एक अंतर है। जा मर्यादा-भक्ति का अनुसरण करते हैं उनके मत में भक्ति विशिष्ट कर्तव्यों व अनुष्ठानों के पालन द्वारा स्वयं अपने प्रयत्नों से प्राप्त की जा सकती है पुष्टि भक्ति के अनुगामियों के मत में किसी प्रयास के बिना भगवद् अनुग्रह से 'भक्ति प्राप्त की जा सकती है।'

वल्लभानुयायी पुष्टि भक्ति सम्प्रदाय में आते हैं अतएव व्यक्तिगत प्रयास की अपरिहाय आवश्यकता का स्वीकार नहीं करते। मर्यादा सम्प्रदाय के अनुयायी भी इस बात से सहमत हैं कि साधनों का पालन तभी तक करना चाहिए जब तक प्रेम प्रकट नहीं होता जब प्रेम एक बार प्रकट हो जाता है तब वह 'साधना' द्वारा निर्धारित नहीं माना जा सकता क्योंकि वह स्वयं का स्वतः स्फूर्तता से अभिव्यक्त करता है। पुष्टि सम्प्रदाय के अनुयायियों के लिए साधन किसी भी स्तर पर भक्ति को निर्धारित नहीं कर सकते क्योंकि वह भगवद् अनुग्रह से उत्पन्न होती है (पुष्टिमार्ग वरणमेव साधनम्)। मर्यादा सम्प्रदाय के अनुसार साधना' के अभ्यास से पापों का नाश होता है और प्रेम का उद्भव से मात्प्र प्राप्त किया जाता है। पुष्टि सम्प्रदाय के अनुयायियों के अनुसार भगवद् अनुग्रह पापशून्य बाधाओं को नष्ट करने के लिए यथेष्ट होता है और साधना एव प्रेम के पूर्वापर सम्बन्ध का कोई निश्चित अनुक्रम नहीं होता।^१ 'पंचरात्र में भक्ति की भगवान के ऐश्वर्य से

^१ श्रुति साध्य साधन-साध्य भक्तिमर्यादा भक्ति तद्वाहिताना भगवदनुग्रहेन प्राप्य-पुष्टि भक्ति ।
—'भक्ति मातण्ड' पृ० १५१ ।

^२ मर्यादाया हि श्रवणादिभिः पापक्षये प्रेमोत्पत्तिस्ततो मुक्तिः । पुष्टि मार्गानीदृतेस्तु श्रुत्यनुग्रहसाध्यत्वेन तत्र पापादेरप्रति बाधकत्वाच्छ्रवणादिरूपा प्रेमरूपा च युगपत् पूर्वापर्येण वा वैपरीत्येन वा भवति ।
—वही, पृ० १५२ ।

सबधित प्रेम के रूप में परिभाषा दी गई है किन्तु भगवान के ऐश्वर्य से साहचर्य 'भक्ति' का एक अनिवार्य अंग नहीं है। पुरुषोत्तम 'भक्ति' की परिभाषा सब फला के प्रति वैराग्य सहित भगवान के प्रति अनुराग के रूप में देते हैं। मन की शुद्धता ज्ञान एवं 'पुष्टि' अथवा भगवान के अनुग्रह से उत्पन्न भक्ति दाना के द्वारा प्राप्त की जा सकती है, इसलिए प्रेम के उदय के लिए जो एक मात्र शत रक्खी जा सकती है वह ईश्वर का अनुग्रह है।

यह कहना असम्भव है कि भगवान किस कारण से अपने अनुग्रह का प्रदान करने के लिए प्रसन्न होता है वह दुःख निवारण के लिए ऐसा नहीं कर सकता क्योंकि अनेक दुखिया के लिए वह ऐसा नहीं करता। यह भगवान का एक विशय धर्म है जिसके द्वारा वह कुछ लोगों के माध्यम से अपने अनुग्रह का अभिव्यक्त करने के लिए उनका अनुकूलित करता है।

'भक्ति' के फल के सबध में विविध मत हैं। बल्लभ ने अपनी सवाफल विवृति' में कहा है कि उसके फलस्वरूप हम भगवान के स्वरूपानुभव की अलौकिक सामर्थ्य प्राप्त कर सकते हैं अथवा भगवान के निरंतर सायुज्य का अनुभव कर सकते हैं तथा ईश्वर-सेवोपयोगी दह की प्राप्ति कर सकते हैं। यह पुष्टि माग का वर्णन है। उन्होंने अपनी पुष्टि प्रवाह मर्यादा में प्रवाह और मर्यादा इन दो अर्थ 'मार्गों' का भी वर्णन किया है। प्रवाह माग उन वैदिक कृत्यों से निमित्त होता है जो जन्म व पुनर्जन्म के व्यापारों का संचालित करने हैं। परंतु जो लाग वैदिक नियमों का उत्तरधन नहीं करते वे मर्यादा मार्गों कह जाते हैं। पुष्टि माग' उक्त अर्थों का 'मार्गों' में इस बात में भिन्न है कि वह भगवद् अनुग्रह पर निर्भर करता है न कि वैदिक कर्मों पर' अतः उसके फल अर्थ दाना मार्गों के फल से श्रेष्ठ होते हैं।^१

बल्लभ अपनी भक्ति वर्धनी में कहते हैं कि भक्ति का बीज भगवद् अनुग्रह के कारण प्रेम के रूप में विद्यमान रहता है और जब वह दृढ होता है तब वह त्याग, भक्ति शास्त्र के श्रवण एवं भगवद्नाम के कीर्तन से अभिवृद्ध होता है। जब एक

^१ अथा वेदाक्तत्वऽपि वेद तात्पर्य गाधरत्वऽपि जाव कृतवध साधनेष्व प्रवेशात्तदसाध्य साधनात् फल-वलक्षणान्च स्वरूपत कायत फलश्चात्कर्पाच्च वेदात्त साधनेभ्याऽपि भिन्नैव तत्तदाकारिका पुष्टिरस्तीत्यतो हेता सिद्ध इति माग त्रयाऽत्र न सदेह इत्यथ । पुष्टि प्रवाह मर्यादा भेद पर टीका पृ० ८ ।

^२ येषु साधन द्वारा भक्त्यभिव्यक्ति तेषु सा अनुभूता भाव-रूपेण मनसि तिष्ठति तत् पूजादिषु साधनेष्वनुष्ठीयमानेषु प्रेमादि रूपेण श्रमादुद्भूता भवति ।

व्यक्ति गृहस्थाश्रम में अपने वर्णाश्रम कर्तव्या का मन की पूर्ण एकाग्रता से पालन करता हुआ कृष्ण की उपासना करता है तब यह बीज सुदृढ हाता है। कर्तव्य में व्यस्त रहते समय भी उसे अपना मन भगवान पर केन्द्रित रखना चाहिए, इस प्रकार वह प्रेम विकसित हाता है जिसका विकास अनुराग अथवा व्यसन में होता है। यह भक्ति का सुदृढ बीज कभी नष्ट नहीं हो सकता, ईश्वर के प्रति प्रेम के द्वारा ही अर्थ प्राप्तियों का नाश हाता है, और इस प्रेम के विकास से एक व्यक्ति 'व्यसन बन जाता है तभी यत्ति अपना उद्देश्य सुगमता से प्राप्त कर सकता है। 'भक्ति' कभी ता स्वतः स्फूर्ण होती है कभी अर्थ भक्ता क ससग से उदित होती है और कभी अनुकूल अभ्यास से उत्पन्न होती है।^१ भक्ति के क्रमिक विकास का सात अवस्थाओं के एक आरोही क्रम में वर्णन किया गया है, वे हैं—'भाव,' 'प्रेम,' 'प्रणय,' 'स्नेह,' 'राग,' 'अनुराग और 'यसन। भगवान के लिए 'व्यसन जा प्रेम की प्रगाढतम अभियक्ति है भगवान के बिना रह सकने की असमथता है (तदविना स्थातुमशक्ति), ऐसे अनुराग से युक्त व्यक्ति क लिए घर में ठहरना और अपने साधारण कर्तव्यों को करना असम्भव हा जाता है। पूर्व अवस्थाओं में मद्यपि एक व्यक्ति घर में एक अतिथि की भाँति रहने का प्रयत्न कर सकता है तथापि वह अपने भावाद्भेग की समुचित अभियक्ति में विविध प्रतिबन्धों का अनुभव करता है सासारिक प्राप्तियों दि या सक्ति में मदा बाधक हाती हैं जा 'भक्ति के विकास में सहायक हाती है।^२

परन्तु बल्लभ और अद्वैतवादी 'संन्यास के ढग के त्याग क विरुद्ध हैं, क्यार्कि वह अभीष्टत फल का उत्पन्न करने में असमथ होने के कारण केवल पश्चात्ताप का जनक हा सकता है।^३ नान भाग अपना फल सकडा जन्मा में उत्पन्न कर सकता है और वह अर्थ अनेक साधना पर निर्भर करता है इसलिये नान भाग के स्थान पर भक्ति भाग का अनुसरण करना चाहिए।^४ 'भक्ति भाग' में त्याग 'भक्ति एव उसके समुचित पालन की आवश्यकता में प्रेरित होता है भावना से नहीं।

^१ देखिए पृ० ३५५ पर टिप्पणी ३।

^२ स्नेहाशक्ति यसनाना विनाशन। तथा सति कृतमपि सब व्यथ स्यात्। तेन तत् त्याग कृत्वा यतेत।

—'भक्ति-वर्धनी श्लोक ६ पर बालकृष्ण की टीका।

^३ अत बलौ स संन्यास पश्चात्तापाय नायथा। पापाण्डित्व भवेत् चापि तस्मान् जाने न संयसेत्।

—बल्लभ का 'संन्यास निणय, श्लोक १६।

^४ नानाथमुत्तरग च सिद्धिजन्मसत, ज्ञान च साधनापेक्ष यन्नादि श्रवणान् मत परम्। गोकुलनाथ के 'विवरण' सहित बल्लभ का 'संन्यास निणय' श्लोक १५।

‘भक्ति’ के फल का ‘अलौकिक सामर्थ्य’ सायुज्य और सेवापयोगी देह’ के रूप में पहले ही बखन किया जा चुका है तथा उनका बल्लभ के सेवाफल में आगे और विवेचन किया गया है, जिस पर विविध टीकाकारों ने अपने अनेक मतभेदा सहित लिखा है। इस प्रकार देवकीनन्दन और पुरुषोत्तम के मत में ‘अलौकिक सामर्थ्य’ का अर्थ यह है कि भगवान में एक विशिष्ट आवेश होता है अथवा वह भक्त को एक विशेष प्रेरणा प्रदान करता है जिसके कारण वह भगवान के पूरा आनन्द के स्वरूप की अनुभूति करने में समर्थ होता है। किन्तु हरिराज का मत है कि उसका अर्थ भगवान के विरहानुभव की योग्यता होता है कल्याणराज का मत है कि उसका अर्थ भगवान के साथ वैकुण्ठ में दिव्य गायन करने की सामर्थ्य होता है। गापीश का मत है कि उसका अर्थ भगवान के अलौकिक भजनानन्दानुभव की स्वरूप योग्यता है।^१ भक्ति का द्वितीय फल (सायुज्य) पुरुषोत्तम बच गापीश, और देवकीनन्दन के द्वारा भक्त का भगवत्स्वरूप में लय होना माना जाता है, पर हरिराज उसे भगवान के निरतर साहचर्य की योग्यता मानते हैं।

‘उद्वेग,’ प्रतिबन्ध और भोग भक्ति के बाधक माने जाते हैं। उद्वेग का अर्थ दुष्ट-पक्षियों द्वारा उत्पन्न किया गया मय अथवा पापा के द्वारा उत्पन्न की गई मानसिक अस्थिरता होता है प्रतिबन्ध का अर्थ सामान्य बाधाएँ होती हैं, और ‘भोग’ का अर्थ शरीर एवं मन के सुख दुःखा की साधारण अनुभूतियाँ हैं। इन बाधाओं का निवारण उनका उत्पन्न करने वाले कारणों के मिथ्या स्वरूप के अवबोध से किया जा सकता है किन्तु यदि भक्त के अतिक्रमण से भगवान क्रोधित हो जाता है और अपना अनुग्रह प्रदान नहीं करता तो बाधाओं का निवारण नहीं किया जा सकता।^२ जिस सम्पन्न ज्ञान के द्वारा बाधाओं को उत्पन्न करने वाले मिथ्या बोध का निवारण किया जा सकता है वह इस विश्वास में निहित होता है कि प्रत्येक वस्तु प्रभु न प्रदान

^१ तत्र अलौकिक सामर्थ्य नाम पर प्राप्ति विवरण श्रुत्युक्त भगवत्स्वरूपानुभवे प्रदीप वदावश इति सूत्रोक्त रीतिक भगवदावगता योग्यता यया रसात्मकस्य भगवत् पूरा स्वरूपानन्दानुभव । श्री देवकीनन्दनादावप्येवमाहु । श्री हरिरायास्तु भगवद्विरहानुभव सामर्थ्यमित्याहु । श्री कल्याणरायास्तु भगवता सह गानादि सामर्थ्य मुख्यानामेवेत्याहु । तथा गोपीनारवलीकिक भजनानन्दानुभवे स्वरूप योग्यता इत्याहु ।

—सेवाफल, श्लोक १ पर पुरुषोत्तम की टीका ।

^२ कदाचित् दुःसगादिना अति पक्षपाति प्रभु प्रिय प्रद्वेषेण तद्द्राहे प्रमोरतिश्रधेन प्रायनयापि क्षमा-सम्भावना रहितेन तस्मिन् प्रभु फल प्रतिबन्ध करातीति स भगवत् कृत प्रतिबन्ध । —सेवाफल श्लोक ३ पर हरिराज की टीका ।

की है, सब कुछ ब्रह्मान् है, तथा कोई साधना नहीं है, कोई फल नहीं है, और कोई मोक्षा नहीं है।^१ जो व्यक्ति भगवान के आनन्दमय स्वरूप का उपमांग करने का प्रयास करता है वह सहज ही बाधाओं का निवारण कर लेता है। भक्त के रूप में भजनानन्द का अनुभव करना स्वयं ब्रह्मानन्द और विषयानन्द की अपेक्षा उत्तम है (विषयानन्द ब्रह्मानन्दापेक्षया भजनानन्दस्य माहात्वात्)। सासारिक वस्तुओं की आसक्ति से उत्पन्न मानसिक अस्थिरता भगवद् अनुग्रह की प्राप्ति में बाधक होती है, 'कर्म' के फल के त्याग द्वारा उसका निवारण किया जा सकता है। भक्ति से उत्पन्न जिस मुक्ति का पहले कथन किया गया है उसकी उत्तम मध्यम व अधम इन त्रिविध 'सेवाफला' के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए अर्थात् अलौकिक सामर्थ्य (उत्तम सेवाफल) 'सायुज्य' (मध्यम सेवाफल) और भजनोपयोगी देह (अधम-सेवाफल)।^२

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वल्लभ वेदान्त के प्रकरणों की व्याख्या

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वेदान्त के विभिन्न प्रकरणों पर अनेक ऐसे प्रलेख लिखे गए जा ध्यान देने योग्य हैं। वल्लभ द्वारा अपनी सुबोधिनी में 'भागवत पुराण (३ ७ १०-११) पर की गई व्याख्या के अनुसार भ्रम एक वस्तु पर एक ऐसे घम अथवा गुण के मिथ्या आरोपण में निहित होता है जिसमें वह वस्तु नहीं होता।^३ वल्लभ से सकेत ग्रहण करके बालकृष्ण भट्ट (जिनको दल्लू भट्ट भी कहते हैं) वल्लभ सम्प्रदाय के अनुसार भ्रम का एक दार्शनिक सिद्धांत विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। वे कहते हैं कि प्रथम धरण में (मनस से सवधित) नेत्र का गुक्ति से एक सम्पक स्थापित होता है और उसने फलस्वरूप एक निर्विकल्पक ज्ञान (सामान्य ज्ञान) उत्पन्न होता है जो सशय एव अय विशिष्ट सपाना से पूव होता है यह सामान्य ज्ञान बुद्धि के 'सत्वगुण' को जाग्रत करता है और फलतः सम्पक ज्ञान को उत्पन्न करता

^१ विवेकभूतु मर्मतदेव भ्रनुना कृत सर्वं ब्रह्मात्मक कोऽहं किंच साधन किं फल को दाता को मोक्षा इत्यानि रूप ।
-वही ।

^२ भक्ति मार्गे सेवाया उत्तम मध्यम साधारणाधि कारकमेण एतत्फल त्रयमेव ना मोक्षादि ।

- सेवाफल श्लोक ६ पर हरिराज की टीका ।

^३ यथा जले चन्द्रमस प्रतिबिम्बितस्य तेन जलेन कृतो गुण कम्पादि घम आसन्ना विद्यमाना मिथ्यैव हृदयत न वस्तुतश्चन्द्रस्य एवमनात्मना देहदेधर्मो जम-वध दु खानिरूपो दधुरात्मना जीवस्य न ईश्वरस्य ।

है। इमान् एव सर्वत्रिण्य म यह कहा जाता है कि मत्सु' म मवपित बुद्धि' को 'प्रमाण' मानना चाहिए। मागवत (३ २६ ३०) में मगव, भ्रम निश्चयात्मक पात्र, स्मृति य स्वप्न वा 'बुद्धि की अवस्थाएँ माना गया है अथ ज्ञान का पारिभाषिक लक्षण 'बुद्धि' का एक व्यापार माना जाना चाहिए। इसी प्रकार स माग् एव गानेन्द्रिया सामान्य ज्ञान उत्पन्न करती हैं जा वाग् म बुद्धि के व्यापार द्वारा विभेदीकृत हा जाता है। जब माया के 'तमसा गुण से बुद्धि आच्छादित हा जाती है तब जो शुक्ति गानेन्द्रिया म सम्भव म है उमका प्रत्यक्ष नहीं हाता इस प्रकार आच्छादित 'बुद्धि' शुक्ति व रजत सम समकील गुण से जाग्रत धरा रजत के पूव सत्कार म द्वारा रजत के प्रत्यय का उत्पन्न करती है। शबर सम्प्रदाय की व्याख्यानानुसार मिथ्या रजत की गृष्टि 'अविद्या से आच्छादित शुक्ति पर हाती है। अतः शुक्ति रजत की रजत एव वस्तुगत गृष्टि होती है और इस प्रकार यह एक सापक्षिक यथाथ विषय होता है जिसक सम्भव म चक्षु इन्द्रिय घाती है। अतः के अनुसार शुक्ति-रजत बुद्धि की एक मानसिक गृष्टि है।' गानेन्द्रिया एव माग् के सप्रिकष द्वारा उत्पन्न प्रथम सामान्य ज्ञान शुक्ति वा ज्ञान हाता है यथाकि शुक्ति रजत एक बुद्धि की गृष्टि होती है, सम्भव ज्ञान म बुद्धि वही ग्रहण करती है जिसे गानेन्द्रिया ने प्रत्यक्ष किया है। भ्रम का यह मत अयथा ख्याति कहा जाता है अर्थात् जिस वस्तु स गानेन्द्रिया सम्भव म हैं उससे अयथा किसी वस्तु का प्रत्यक्षीकरण। शबर द्वारा ही गई भ्रम की व्याख्या गलत है, यथाकि यदि माया' द्वारा रचित एक शुक्ति रजत हाती है तो शुक्ति के प्रत्यय की व्याख्या करना असम्भव हागा, यथाकि एक बार सरचित शुक्ति-रजत का नाग करने वाली कोई वस्तु नहा हाती। चूकि शुक्ति रजत शुक्ति वा आच्छादित कर दती है और शुक्ति रजत का नाग शुक्ति के प्रत्यय क प्रतिरिक्त अय किसी वस्तु द्वारा नहीं हा सकता इसलिए शुक्ति रजत के विनाग की व्याख्या नहीं की जा सकती। यह सुभाव दिया जाता है कि शुक्ति रजत माया के द्वारा उत्पन्न की जाती है और माया' के द्वारा ही नष्ट की जाती है ता 'माया द्वारा उत्पन्न जगदाभास के प्रत्यय का माया द्वारा विनागयोग्य माना जा सकता है और सम्भव ज्ञान की प्राप्ति के लिए कोई प्रयास नहीं किया जा सकता। अतः के अनुसार जगत् वदापि मिथ्या नहीं है हमारी बुद्धि ही मिथ्या प्रत्यय का मृजन करती है जिन्हें मध्यवर्ती सृष्टि (अन्तरालिकी) माना जा सकता है। पारभाषिक भ्रम के उदाहरण म जब ब्रह्मन् नानात्मक जगत् व रूप म प्रतीत होता है—उसका एक ऐसी सत्ता के रूप म अवबोध होता है जा अनिश्चित स्वरूप की होती है। यही सत्ता गुणा एव आभासा से सवधित होती है यथा, जम्बर और घट, जो बुद्धि द्वारा रचे हुए मिथ्या प्रत्यय

* इयदिद वीद्धमेव रजत बुद्ध्या विषयी क्रियते । न तु सामान्य ज्ञाने चक्षुर्विषयी भूतमिति विवेकः ।
—वादावली' पृ० ३ ।

हाते है। इन मिथ्या प्रत्यया का निवारण दापा के दूर पर सम्भव होता है, न कि भ्रम के अघिष्ठान के ज्ञान द्वारा इस प्रकार एक जङ्गल अथवा घट की बौद्धिक सृष्टि मिथ्या हो सकती है यद्यपि इसम प्रापञ्चिक जङ्गल अथवा घट के निषेध का समावेश नहीं हाता।^१ अत जगत् की सृष्टि एव जगत् के विनाश विषयक प्रत्यय ऐसे मिथ्या प्रत्यय हैं जिनकी हमने सृष्टि की है। जीव ईश्वर का भ्रम हान के नाते सत्य है वह जब जन्म एव पुनजन्म के चक्र का विषय माना जाता है तभी मिथ्या होता है। इस प्रकार जगत् प्रपञ्च सत्य अथवा मिथ्यात्व उसको प्रत्यक्ष करने की पद्धति पर निर्भर करता है^२ अत जब एक व्यक्ति जगत् का प्रत्यक्षीकरण करता है और उसे ब्रह्मन् के रूप में पात करता है तब जगत् के यथाथ नानात्व से सबधित उसका बौद्धिक प्रत्यय तिराहित हा जाता है। यद्यपि वस्तुतः प्रत्यक्ष किया गया जगत् यथावत बना रह सकता है।^३ इस प्रकार माया की सृष्टि बाह्य न होकर आन्तरिक हाती है। इसलिए दृश्य जगत् स्वरूपतः मिथ्या नहीं है, बवल ईश्वर स पृथक् एक स्वतन्त्र सत्ता के रूप में उसका प्रत्यय मिथ्या हाता है। माया शब्द का प्रयोग वा अर्थों में किया जाता है—ईश्वर की उम शक्ति के रूप में जिसके द्वारा वह सब कुछ बन सकता है, तथा भ्रम को उत्पन्न करने वाली शक्ति के रूप में और पश्चादुक्त पूर्वोक्त का एक भ्रम हाती है।

किन्तु पुरुषोत्तम अपने 'ख्यातिवाद' में एक मिन व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। उनका कथन है कि शुक्ति-रजत का भ्रम माया के द्वारा बुद्धि-वृत्ति के विषयगत व बहिगत से उत्पन्न हाता है, इस प्रकार प्रक्षेपित वृत्ति ही एक विषय के रूप में ज्ञात की जाती है।^४ यह बहिगत विक्षेप पूव सस्कारों के उदय से सबधित हाता है। यह मानना गलत है कि आत्मन् ही भ्रम का अघिष्ठान हाता है, क्योंकि शुक्ति-रजत के प्रत्यक्षीकरण में आत्मन् तो आत्म चेतना का अघिष्ठान हाता है किसी में भी 'मैं' रजन है प्रत्यय उपस्थित नहीं हाता।

^१ अत्रापि बौद्धेव घटा मिथ्या न तु प्रपञ्चानवर्तीति निष्कप ।

—बही, पृ० ६ ।

^२ तथा च सिद्ध विषयता-वैशिष्ट्येन प्रपञ्चस्य सत्यत्व मिथ्यात्वच । एव स्वमते प्रपञ्चस्य पारमार्थिक-विचारे ब्रह्मात्मकत्वेन सत्यत्वम् । —वादावली, पृ० ८ ।

^३ तथात्र चक्षु मयुक्त-प्रपञ्च विषयके ब्रह्मत्व ज्ञान उत्पन्ने बौद्ध तव प्रपञ्चा नश्यति । न तु चक्षुश्रु हीतोऽयमित्यय । —बही, पृ० ८ ।

^४ अत शुक्ति-रजतादि स्थले मायया बहि शिप्त बुद्धि वृत्ति रूप ज्ञानमेवार्थाकारेण ख्यायत इति मतव्यम् ।

—बही, पृ० १२१ ।

जगत् के मिथ्यात्व के सिद्धांत के विरुद्ध बंधन करते हुए गिरिधर गास्वामी अपन प्रपंचवाद' में कहते हैं कि जगत् का मिथ्यात्व स्थापित नहीं किया जा सकता । यदि दृश्य जगत् के मिथ्यात्व का तात्पर्य भूत, वतमान व भविष्य में उसका अभाव होता है, तो उसका सबथा प्रत्यक्ष किया ही नहीं जा सकता था, यदि यह अभाव 'अत्यन्ताभाव' के स्वरूप का है तो चूकि उक्त प्रत्यय निषेध को जान वाली वस्तु के अस्तित्व पर शाश्वित होता है और चूकि उस वस्तु का अस्तित्व नहीं होता, इसलिए 'अत्यन्ताभाव' के रूप में भी अभाव का अस्तित्व नहीं होता । यदि जगत् के अभाव का अर्थ यह है कि वह भ्रम की रचना है, तो पुन गम्भीर आपत्तियाँ उठती हैं एक भ्रम केवल एक पूर्व सम्यक ज्ञान की तुलना में ही भ्रम कहा जा सकता है जब एक पूर्व सम्यक ज्ञान से कोई तुलना सम्भव नहीं होती, तो जगत् एक भ्रम नहीं हो सकता ।

यदि जगत् के स्वरूप का अविद्या ज'य' माना जाय, तो साचना स्वाभाविक है कि अविद्या किसमें स्थित रहती है ? ब्रह्मन् (शंकरवादियों के अनुसार) निगुण होने के कारण अविद्या' ब्रह्मन् का एक गुण नहीं हो सकती । ब्रह्मन् स्वयं अविद्या नहीं हो सकता क्योंकि वह अविद्या' का कारण है । यदि 'अविद्या' का किसी वस्तु के सम्यक ज्ञान का आच्छादन माना जाय, तो जिस वस्तु का सम्यक ज्ञान आच्छादित होता है उसका सिद्ध करना चाहिए । पुन शंकरवादी यह मानते हैं कि 'जीव अविद्या' में ब्रह्मन् का प्रतिबिम्ब होता है । यदि ऐसा है तो जीव के गुण अविद्या के कारण उत्पन्न होने हैं क्योंकि एक प्रतिबिम्ब की अशुद्धताएँ दर्पण की अशुद्धता के कारण उत्पन्न होती हैं । यदि ऐसा है तो जीव' अविद्या' की उपज होने के कारण पश्चादुक्त पूर्वोक्त में स्थित नहीं हो सकती । बल्लभ मत के अनुसार जीव का भ्रम ईश्वर की इच्छा के कारण होता है ।

पुन शंकरवादियों की अविद्या सत् एक असत् से मित्त परिभाषित की गई है किन्तु ऐसा कोई पदार्थ किसी को पत नहीं है क्योंकि वह विराध प्रस्त है । अब शंकरवादी यह कहते हैं कि जगत् का मिथ्यात्व उसकी अनिवचनीयता में निहित होता है, वस्तुतः यह मिथ्यात्व नहीं होता—यदि ऐसा होता तो ब्रह्मन् स्वयं मिथ्या हो जाता । श्रुति पाठ कहते हैं कि उसका वाणी विचार अथवा मनस के द्वारा वरण सम्भव नहीं है । यह नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्मन् की सत् के रूप में परिभाषा दी जा सकती है क्योंकि शास्त्रों में यह कहा गया है कि वह न सत् है और न असत् है (न सदनसदित्युच्यते) । पुन, जगत् विकार नहीं माना जा सकता क्योंकि यदि वह एक विकार है, तो किसका है वह ब्रह्मन् का विकार नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्मन् के अतिरिक्त सब कुछ परिवर्तनशील है ।

✓ बल्लभ मत में जगत् मिथ्या नहीं है और, जैसा कि ऊपर बरण किया जा चुका है, ईश्वर उसका 'समवायी' एवं 'निमित्त कारण' है । समवायि कारण को सब

प्रकार के अस्तित्व में व्याप्त सबलपित किया गया है, जैसे मृत्तिका घट में व्याप्त रहती है किन्तु, घट के असदृश ईश्वर में कोई 'विकार नहीं होता क्योंकि मृत्तिका के असदृश ईश्वर में इच्छा शक्ति होती है। यह आभासी विरोध भ्रम है कि गुण-धर्म से युक्त जगत् का ब्रह्मन् में तादात्म्योत्पत्ति नहीं किया जा सकता, क्योंकि ब्रह्मन् का स्वरूप केवल शास्त्रों में निर्धारित किया जा सकता है, और वे निश्चित रूप से यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् में सब कुछ बनने की शक्ति होती है।

'भेदाभेदस्वरूप नियम में पुरुषोत्तम कहते हैं कि वेदात् के सत्कायवान्' मत के अनुसार सभी वस्तुएँ आरम्भ ही से ब्रह्मन् में अपना अस्तित्व रखती हैं। 'जीव' भी ईश्वर के अंश होने के कारण उसमें अस्तित्व रखते हैं। कारणवस्था और कार्यावस्था में यह भेद है कि पश्चादुक्त में कतिपय गुण अथवा धर्म अभिव्यक्त हो जाते हैं। जगत् में जो द्वैत हम दृष्टिगत होता है उससे अद्वैत का विरोध नहीं होता, क्योंकि आभासी रूप और धर्म जो परस्पर भिन्न हैं ईश्वर के साथ अभेद के उनके तात्त्विक धर्म का व्याघात नहीं कर सकते।^१ अतः ब्रह्मन् एक दृष्टिकोण से निरवयव माना जा सकता है, और अन्य दृष्टिकोण से सावयव माना जा सकता है।

परन्तु 'प्रपञ्च' और नानात्मक जगत् और 'ससार' अथवा जन्म पुनर्जन्म के चक्र में एक भेद है। ससार के प्रत्यय से तात्पर्य यह है कि ईश्वर ने स्वयं को कार्यों एवं 'जीवों' और कर्मों के कर्ताग्राह्य अनुभव के भोक्ताओं की सकल्पना में परिणत किया है। ऐसा प्रत्यय मिथ्या होता है, क्योंकि कोई कारण और कार्य नहीं होते, कोई बंधन और मोक्ष नहीं होता, क्योंकि सब कुछ ईश्वर स्वरूप होता है। इस विचार की व्याख्या वल्लभ गोस्वामी ने 'प्रपञ्चससारभेद' में की गई है। जिस प्रकार सूर्य और उसकी किरणें एक होती हैं उसी प्रकार ईश्वर के गुण उस पर आश्रित होते हैं और उससे एकरूप होते हैं आभासी विरोध शास्त्रों के प्रमाण द्वारा ही जाता है।^२

सृष्टि-क्रम के संबंध में पुरुषोत्तम सृष्टि के विविध मतों का खण्डन करने के पश्चात् कहते हैं कि ब्रह्मन् सत् चित् व 'आनन्द' के तादात्म्य के रूप में स्वयं को इन गुणों के रूप में अभिव्यक्त करता है, और फलतः स्वयं का सत्ता चतुर्थ व त्रिधा की शक्ति के रूप में विनिष्ठीकरण करता है और वह भ्रमात्मक 'माया' होता

^१ मृष्टि दशाया जगद्-ब्रह्मणा काय कारण मावाज्जगज्जीवयोरगाशिभावाच्च उपचारिको भवनापि न वास्तवाभेद निहति । तेनेदानी अपि भेद सहिष्णुरवाभेद ।

— वादावली, पृ० २० ।

^२ वादावली' पृ० ३१ में गोपेश्वरस्वामी की वादकथा' ।

है। ये विनिश्चित गुण स्वयं का भिन्न भिन्न प्रदर्शित करते हैं ये जिन वस्तुओं से सम्बन्धित होते हैं उनके भेदा के प्रत्यय का उत्पन्न करते हैं और स्वयं को विभिन्न रूपों में व्यक्त करते हैं। यद्यपि ये इस प्रकार भिन्न भिन्न प्रतीत होते हैं तथापि वे ईश्वर की इच्छा से एकीकृत होते हैं। त्रिगुणति में सम्बन्धित भग्न स्वयं को जब पदार्थ के रूप में अभिव्यक्त करता है। जब चैतन्य शक्ति प्रत्यक्ष रूप में अभिव्यक्त होती है तब वह 'जीव' होती है। जगत् के दृष्टिकोण से ब्रह्मन् 'विवक्तकारण' होता है ईश्वर की आत्म-मृष्टि के दृष्टिकोण से वह 'परिणाम' होता है।

विट्ठल द्वारा उल्लभ के विचारों की व्याख्या

उल्लभ के पुत्र विट्ठल ने 'विद्वान्मण्डन' नामक एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा था जिस पर पुष्पात्तम द्वारा सुवर्णसूत्र नामक एक टीका है। इस रचना के प्रमुख विचारों का अब विवरण दिया जाता है।

अनेक ऐसे उपनिषद्-पाठ हैं जो यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् किसी विशिष्ट गुणों से रहित (निर्विणेष) है और अर्थ वे हैं जो कहते हैं कि वह विशिष्ट गुणों से युक्त है अर्थात् वह 'सर्वविशेष' है। पूर्वोक्त मत के समर्थक कहते हैं कि विपक्षी द्वारा आरोपित गुणा अथवा धर्मों के अस्तित्व का अधिष्ठान उन्हें कही न कही मानना पड़ेगा। यह अधिष्ठान गुणा से रहित होना चाहिए और यह गुण रहित सत्ता उन पाठों द्वारा अस्वीकृत नहीं की जा सकती जो ब्रह्मन् के गुण सम्पन्न होने की घोषणा करते हैं क्योंकि पश्चादुक्त पूर्वोक्त की मायता के आधार पर ही सम्भव हो सकता है अथवा दूसरे शब्दों में पूर्वोक्त पश्चादुक्त का उपजीव्य है। परन्तु यह तर्क दिया जा सकता है कि जो श्रुति पाठ ब्रह्मन् के गुण रहित होने की घोषणा करते हैं वे ऐसा गुणा के निषेध द्वारा ही करते हैं तो गुणा का मुख्य माना जा सकता है क्योंकि गुण रहित का निर्धारण केवल गुणा के निषेध द्वारा ही किया जा सकता है। इसका उत्तर यह है कि श्रुति श्रुति पाठ निगुण पर बल देते हैं, इसलिए निगुण का गुणा का माध्यम से अवरोध करने का प्रयास विरोध प्रस्तुत है ऐसे विरोध में गुण एवं निगुण दोनों के अभाव का समावेश हो जाएगा और हम 'शून्यवान्' पर आ जाएंगे। यदि, पुनः, यह तर्क दिया जाता है कि गुणों का निषेध केवल सामान्य व्यावहारिक गुणा का उल्लेख करता है न कि वेदों द्वारा माय गुणा का ता एक उचित आपत्ति उठती है क्योंकि 'श्रुति-पाठ' निश्चयपूर्वक यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् पूरुष

^१ देखिए पुरुषोत्तम का सृष्टिभेदवाद, पृ० ११५।

^२ एवं च अन्तरा सृष्टि प्रति विवर्तोपादानत्वमात्म सृष्टि प्रति परिणाम्युपादानत्व ब्रह्मण ।

अव्यवस्थित व अनिश्चितनीय हैं। किन्तु भाग यह तक दिया जा सकता है कि, यदि ब्रह्मन् का कुछ ऐसे गुणा का अधिष्ठान मान लिया जाय जिनका उसके प्रति निषेध किया गया हो, ता ऐसा निषेध भी अस्थायी रूप में सापेक्ष हो जायगा और निरपेक्ष रूप से लागू नहीं होगा। एक घट तपाने से पूव काला हाता है और जब उसे तपा लिया जाता है तब वह काला न रहकर भूरा हो जाता है। प्रस्तावित उत्तर यह है कि सोपाधिक के रूप में ब्रह्मन् के प्रति गुणा का स्वीकार किया जाता है और निरुपाधिक के रूप में ब्रह्मन् के प्रति गुणा का निषेध किया जाता है। जब एक व्यक्ति का हृदय सापाधिक ब्रह्मन् की उपासना द्वारा शुद्ध हो जाता है तब वह ब्रह्मन् के निरुपाधिक स्वरूप का अववाध करता है। ऐसे ब्रह्मन् के स्वरूप की घोषणा के प्रयाजन से श्रुति-पाठ उसके निगुण होने का कथन करते हैं व उसका गुण-सम्पन्न तब घोषित करते हैं जब वह 'अविद्या' से उपाधिग्रस्त हो जाता है। इसका विट्टल यह उत्तर देते हैं कि, यदि ब्रह्मन् का जगत् का स्वामी माना जाय ता उसे निगुण नहीं कहा जा सकता है। यह तक नहीं किया जा सकता कि इन गुणा का 'अविद्या' से उपाधिग्रस्त ब्रह्मन् के संबंध में कथन किया गया है क्याकि, चूकि ब्रह्मन् और अविद्या दोनों अनाद्य हैं अनिश्चित मृष्टि कम निरंतर बना रहेगा, मृष्टि कम एक बार अविद्या द्वारा आरम्भ होने पर किसी अन्य वस्तु के द्वारा समाप्त नहीं किया जा सकेगा। वदंत पाठा म इच्छा-शक्ति से संबंधित ब्रह्मन् जगत का कारण माना जाता है, ब्रह्मन् के अर्थ गुणा का उसकी इच्छा में अनुप्रेरित माना जा सकता है। शंकरवादी मत जिसके अनुसार इच्छा सोपाधिक ब्रह्मन् से प्रवृत्त होती है—म विभिन्न प्रकार की इच्छाओं का कोई कारण नहीं बताया जा सकता। यदि यह कहा जाय कि विभिन्न प्रकार की इच्छाओं व गुणा का प्रतिभास सापाधिक के गुणा का स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं रहती, अत यह मानना गलत है कि ब्रह्मन् उन गुणा से पृथक् अस्तित्व रखता है जिनका वह उपाधियों के द्वारा अधिष्ठान होता है। 'ब्रह्म सूत्र' में भी ब्रह्मन् के प्रति जिनासा का सूत्रपात करने के तुरंत पश्चात् वादरायण उसके स्वरूप का लक्षण यह बताते हैं कि उससे जैगन् की मृष्टि एवं विनाश अप्रसर होते हैं किन्तु 'ब्रह्म सूत्र' का कथन है कि उक्त मृजनात्मक व्यापार केवल एक सोपाधिक ब्रह्मन् का उल्लेख करते हैं। यह कहना गलत है कि चूकि विगुद्ध ब्रह्मन् के स्वरूप की व्याख्या करना कठिन है इसलिए ब्रह्म सूत्र पहले जगत् की मृष्टि का कथन करता है और फिर उसका निषेध करता है क्याकि जगत् का समी के द्वारा प्रत्यक्ष किया जाता है, और उसकी मृष्टि का कथन करके फिर उसके निषेध करने में कोई अर्थ नहीं हाता—यह तो इस कथन व समान हागा कि मेरी माँ बाँक है। यदि जगत् का अस्तित्व नहीं हाता तो वह उस रूप में भासित नहीं हाता। वह वासना व कारण नहीं हो सकता क्याकि, यदि जगत् का क्वापि अस्तित्व नहीं होता, ता उसका वाइ अनुभव नहीं हाता और कोई वासना नहीं होती। वासना का उत्पन्न करने

के लिए अथ उपकरण की भी आवश्यकता हाती है और यहाँ कोई ऐसा उपकरण नहीं है ।

यह नहीं कहा जा सकता कि 'अविद्या जीवा मे स्थित होती है क्याकि जीवो को ब्रह्मन् से एकरूप कहा जाता है तथा उनका दृश्य भेद मिथ्या ज्ञान के कारण होता है । यदि ज्ञान 'अविद्या का विनाश करता है ता जीव' की अविद्या का उसम अध स्थित 'अविद्या' द्वारा नाश हो जाना चाहिए । पुन यदि जगत् असत् है तो उसक कारण अविद्या भी असत् हानी चाहिए । जीव' क्या है ? उसे ब्रह्मन् का प्रतिबिम्ब नहीं माना जा सकता, क्याकि जिसक रूप हाता है उसी का प्रतिबिम्ब हो सकता है, आकार रहित आकाश म प्रतिबिम्बित नहीं होता वरन् ऊपर मण्डराती हुई विरल प्रतिबिम्बित हाती हैं । इसके अतिरिक्त 'अविद्या ब्रह्मन् क समान ही सब प्राप्त है । फिर प्रतिबिम्ब कसे हा सकता है ? पुन ऐसा प्रतिबिम्बवाद हमार समस्त नतिक प्रयत्ना का मिथ्या बना देगा और मोक्ष भी उनका फल हाने के नाते मिथ्या हानी चाहिए, क्याकि जिस साधन से वह प्राप्त किया जाता है वह अति मिथ्या है । इसके अतिरिक्त यदि वे स्वय अविद्या के काय के रूप म मिथ्या है, तो यह मानना गलत है कि उनके द्वारा वर्णित ब्रह्मन् का स्वरूप सत्य है । पुन, प्रतिबिम्बा के उदाहरण म मधाय प्रत्यक्षकर्ता होत हैं जो प्रतिबिम्बित प्रतिमाए स्वय अपना प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकती । किन्तु विवाङ्मस्त उदाहरण मे कोई ऐसे प्रत्यक्षकर्ता नहीं हाते । यदि परमात्मन् का अविद्या म माहृचय नहीं होता है तो वह जीवा का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकता, और यदि वह 'अविद्या से सम्पित है तो उसकी जीवा के समान ही पदवी होती है । पुन कोई यह नहीं सोचता कि जीव 'अत करण पर ब्रह्मन् का एक प्रतिबिम्ब है ऐसे मत के अनुसार चूकि जीवमुक्त के अत करण होता है इसलिए वह एक जीव मुक्त नहीं हो सकता । यदि जीव अविद्या पर एक प्रतिबिम्ब है, तो अपनी 'अविद्या का नाश हो जाने के कारण जीव मुक्त' का शरीर शेष नहा रह सकता । चूकि ज्ञान के द्वारा प्रत्येक वस्तु का विनाश हो जाता है इसलिए 'प्रारब्ध कम के उदाहरण म भेद क्या हाना चाहिए ? यदि प्रारब्ध कम के कारण शरीर का अस्तित्व बना रह ता भी कोई अनुभव सम्भव नहीं हाना चाहिए । जब एक व्यक्ति एक सप का देखता है तब सप के हट जाने पर भी उसका शरीर कापता है यह कम्पन पूव सस्कारा के कारण हाता है परतु प्रारब्ध कम के ऐसे कोई पूव सस्कार नहीं होते अनएव उसका ज्ञान के द्वारा विनाश हो जाना चाहिए, उक्त सादृश्य गलत है । इसलिए यह सिद्ध हो जाता है कि 'जीव के प्रतिबिम्ब हाने का सिद्धांत गलत है ।

दाकर वेदांत की एक अथ ध्याख्या है—जिसमे यह माना जाता है कि ब्रह्मन् से 'पृथक् अस्तित्वमय जीव' का आभास एक मिथ्या प्रत्यय है इस मिथ्या प्रत्यय से प्रेरित

हाकर लाग आत्माप्राप्ति के लिए अनेक प्रयत्न में जुटे रहते हैं।^१ इस व्याख्या के अनुसार भी यह समझना कठिन है कि उक्त मिथ्या प्रत्यय कैसे उद्भूत होता है और वह किसम स्थित रहता है। जीव स्वयं भ्रम का एक अंग होने के कारण उसका एक दृष्टा नहीं हो सकता, और न अविद्या और ब्रह्मन् सबंध के स्वरूप की व्याख्या की जा सकती है, वह संयोग का सबंध नहीं हो सकता क्योंकि 'अविद्या' और ब्रह्मन् दोनों आत्म व्याप्त होते हैं, वह भ्रम भी नहीं हो सकता चूंकि भ्रम से पूर्व कोई भ्रम नहीं होता वह विलक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि उस दशा में एक मुक्त व्यक्ति भी भ्रम में पड़ सकता है। पुनः यदि 'अविद्या और उसका सबंध दोनों अनादि हैं तथा जीव भी अनादि है, तो यह निर्धारित करना कठिन है कि क्या अविद्या ने जीव' की सृष्टि की अथवा जीव ने अविद्या की सृष्टि की है।

इसलिए यह मानना पड़ेगा कि 'जीवों का बंधन अथवा उनका अस्तित्व अनादि नहीं है। उनका बंधन अविद्या से उत्पन्न किया जाता है जो ईश्वर की एक शक्ति है, और वह केवल उही जीवों के प्रति क्रियावित्ता होती है जिन्हें ईश्वर बद्ध करना चाहता है। इस कारण में हमें सप एव अथ प्राणियों के सदृश अनेक प्राणियों को स्वीकार करना पड़ता है जा कभी भी अविद्या की बंधन शक्ति के अधीन नहीं थे।^२ सब वस्तुएं आविर्भाव एवं 'तिरोभाव के रूप में भगवद् रूप से प्रकट होती हैं और लुप्त होती हैं। आविर्भाव शक्ति वह है जिसके द्वारा वस्तुओं में अनुभव का विषय बनने की योग्यता आती है (अनुभव विषयत्व योग्यता विभाव), और तिरोभाव शक्ति वह है जिसके द्वारा वस्तुएं इतनी आच्छादित हो जाती हैं कि वे अनुभव के योग्य नहीं रहती (तद् विषय योग्यतातिरोभाव)। इसलिए जब वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण नहीं होता तब भी उनका अस्तित्व बना रहता है साधारण इन्द्रियानुभव में अस्तित्व की परिभाषा प्रत्यक्षीकरण विषयक योग्यता के रूप में दी जाती है किन्तु पारमार्थिक अर्थ में वस्तुएं जब प्रत्यक्ष नहीं की जाती तब भी वे ईश्वर में अस्तित्व रखती हैं। इस मत के अनुसार भूतकाल में घटित होने वाली सभी वस्तुएं तथा भविष्यकाल में घटित होने वाले सभी कार्य ईश्वर में अस्तित्व रखते हैं और उसकी इच्छा के अनुसार उसका आविर्भाव और तिरोभाव होता है।^३ /

^१ अस्मिन् पक्षे जीवस्य वस्तुता ब्रह्मत्व भेदमानस्य जीव पदवाच्यतायाश्च दुष्टत्व न तु स्वरूपातिरिक्तत्वं न वा मांशस्य अपुरुषाथत्व न वा पारलौकिक प्रयत्न प्रतिरोध ।

—'विद्वन् मण्डन पर पुरुषोत्तम का सुवर्ण सूत्र,' पृ० ३७ ।

^२ यद् बंधने तदिच्छा तमेव स बध्नाति । —पुरुषोत्तम का सुवर्ण सूत्र' पृ० ३५ ।

^३ अस्मिन् काले अस्मिन् देशे इत्थं वायु इदं भवतु इति इच्छा विषयत्वमाविर्भाव तदा तत्र तस्मा भवतु इति इच्छा विषयत्व तिरोभाव । —वही पृ० ५६ ।

‘जीव’ ईश्वर का एक अंश माना जाता है ‘जीव’ के इस स्वरूप को शास्त्रों की आप्तता के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है। ईश्वर का अंश होने के कारण उसमें ईश्वर का पूर्णत्व नहीं होता अतएव वह उसके समान सर्वज्ञ नहीं हो सकता। ‘जीव’ के विभिन्न दोष ईश्वर की इच्छा के कारण होते हैं। अतः ‘जीव’ को अनुभव की विविधता प्रदान करने के लिए ईश्वर ने अपनी सर्वशक्तिमान शक्ति को ‘जीव’ में आच्छादित कर दिया है तथा उसके नैतिक प्रयत्न को उपलब्ध करने के लिए उसे बंधन से संबंधित कर दिया है और स्वतंत्र बना दिया है। आनंद के रूप में अपने स्वरूप को आच्छादित करके ईश्वर का एक अंश जीव के रूप में प्रकट होता है। हम ज्ञान हैं कि मध्व के अनुयायी भी जीव का ईश्वर का अंश मानते हैं, किंतु उनके अनुसार वे उससे भिन्न होते हैं, और ब्रह्मन् एव ‘जीव’ का तादात्म्य केवल एक दूरस्थ अर्थ में होता है। निम्बार्को के अनुसार जीव ईश्वर से भिन्न होता है, और फिर भी उसके समान होते हैं। वे भी ‘जीवों’ का ईश्वर के अंश मानते हैं किंतु उसके साथ जीवों के भेद एव अभेद दोनों पर बल देते हैं। रामानुज के अनुसार ईश्वर जीवों को अपने अंतर्गत धारण करता है और अपनी इच्छा से जीव के ज्ञान के स्वरूप का विस्तार एव सकोच करके उनका सकल व्यापार पर आधिपत्य रखता है। मास्कर के अनुसार ‘जीव’ का स्वभावतः ईश्वर से तादात्म्य होता है, और केवल परिच्छिन्नात्मक उपाधियों के द्वारा ही वह उससे भिन्न प्रतीत होता है। विद्यानिष्कृ के अनुसार, यद्यपि जीव ईश्वर से नित्य भिन्न होते हैं तथापि वे सजातीय होने के कारण उससे अविभक्त होते हैं।^१

✓ किंतु बल्लभानुयायी यह मानते हैं कि जीव ईश्वर के अंश होने के कारण उससे एकरूप होते हैं, वे ‘आविर्भाव’ एव ‘तिरोभाव’ के रूप में उसके व्यापार के द्वारा ‘जीवों’ के रूप में प्रतीत होते हैं, जिसके कारण ईश्वर में पाए जाने वाली कुछ शक्तियों एव गुणों का जीवों में आच्छादन हुआ जाता है, और कुछ अर्थ शक्तियों की अभिव्यक्ति हुई जाती है। जड़ पदार्थ की अभिव्यक्ति भी इसी प्रक्रिया के द्वारा होती है, उसमें चित्त के रूप में ईश्वर का स्वरूप आच्छादित हो जाता है और केवल उसका सत् रूप अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार ईश्वर की इच्छा ‘जीव’ एव जड़ दोनों की मूलभूत निर्धारक होती है। इससे विभिन्न जीवों में शक्ति एव गुणों की विविधता की भी व्याख्या हो जाती है जो सब ईश्वर की इच्छा के कारण होती है। किंतु इस मत के विरोध में एक गम्भीर आपत्ति है, क्योंकि फिर ‘गुण’ एव ‘अनुभव’ ‘कम’ अर्थ हो जाते

^१ जीवाना नित्य भिन्नत्वमणीकृत्य अविभाग लक्षणमणीकृत्य सजातीयत्वे सति अविभाग प्रतियोगित्वमगत्व तदनुयोगित्वं च अशित्वम् ।

हैं। इसका उत्तर यह है कि ईश्वर अपने आत्मानन्द के हतु जीव को विभिन्न योग्यताओं एवं शक्तियों से सम्पन्न करके अपने मनस में कार्यों और उनके फल की एक ऐसी योजना धारण किए रहता है कि जो कोई अमुक काय करेगा उसे अमुक फल प्रदान किए जाएंगे। वह ऐसा केवल विभिन्न प्रकार से अपने रसानुभव के लिए करता है। इस प्रकार कम का नियम भगवान पर निर्भर करता है और उसके अधीन रहता है।^१ पर वल्लभ कहते हैं कि ईश्वर ने कार्यों के शुभत्व एवं अशुभत्व की व्याख्या शास्त्रों में कर दी है। ऐसा करके वह जो जीव एक प्रकार की काय विधि का अनुसरण करने पर तुला हुआ है उससे जैसे ही काय करवाता है। 'जीव की इच्छा ही उसके द्वारा किए जाने वाले कम' का कारण होती है, व्यक्ति की इच्छा उसके पूर्व सस्कारों के द्वारा निर्धारित होती है किन्तु उन सब में भगवद् इच्छा ही अंतिम विधायक होती है। इस सम्बन्ध में हम मर्यादाभाग पुष्टिभाग के भेदों का विभेदीकरण कर सकते हैं—'मर्यादाभाग इस बात से सतुष्ट है कि भूल विधान में कुछ कमों का कुछ फलों से संबन्ध होना चाहिए और व्यक्ति को स्वच्छा से कम करने का छोड़ देता है परन्तु पुष्टिभाग' ईश्वर की नीडात्मक क्रिया को जीव के प्रयत्नों और 'कम' के नियम का कारण मानता है।^२ ✓

उपनिषदों का कथन है कि जैसे स्फुलिंग अग्नि से विकीरण होते हैं उसी प्रकार जीवों का भी ब्रह्मन् से विकीरण हुआ है। यह उदाहरण बताता है कि 'जीव ईश्वर के अंग हैं स्वरूप में परमाण्वीय हैं (वे उससे विकीरण हुए हैं और पुन उसी में लय हो जाते हैं)। ईश्वर में लय (ब्रह्म-भाव) का अर्थ यह है कि जब भगवान सतुष्ट हाता है तब वह 'जीव' में अपने आनन्द स्वरूप तथा ऐश्वर्य को प्रकट करता

^१ श्रीदेव मुक्त्या अयत्नवमुपसजनीभूत तथा च तदपक्षया भगवान् विचित्र रमानु मवाधमेव य करिष्यति तमेव य करिष्यति तमेव करिष्यामीति स्वयमेव कार्यादी चकार।

—विद्वन् मण्डन, पृ० ६१।

^२ आचार्यस्तु यथा पुत्र यतमान—बल वा पदाद्य-गुण दोषो वर्यायनपि यत् प्रयत्ना भिनिवेश पश्यति तथैव कारयति। फल—दानाय श्रुती कमपिक्षा—कथनान् फलदाने कमपिक्ष कम-कारणे जीव कृत प्रयत्नापेक्ष प्रयत्ने तन् कमपिक्ष स्वर्गादि कामे च लाकप्रवाहापेक्ष कायतीति न ब्रह्मणा दोषगन्धाऽपि न चैवमनीद्वरत्त्व। मर्यादा-भागस्य तथैव निर्माणात्। यत्र त्वयथा तत्र पुष्टि मार्गांगीकार इत्याहु। अयमपि पक्ष स्वकृतमर्यादाया एव हतुत्वेन कथनान् मर्यादाकरणे च श्रीडेच्छम् ऋते तैत्त्वत-रस्य सम्भवादस्मदुक्ताप्रातिरिच्यते।

—विद्वन् मण्डन, पृ० ६२।

है।^१ मुक्ति-यात्रा में भक्ता का भगवान् में लय हो जाता है वे उसमें अभिन्न हो जाते हैं और उससे पृथक् कोई अस्तित्व नहीं रखते। भवतार के समय भगवान् अपनी स्वेच्छा से अपने उन भ्रंश को भवतीर्ण कर सकता है जो उसमें मौन मुक्त प्राणियों के रूप में अस्तित्व रखते थे।^२

यह आपत्ति की जाती है कि जीवा का स्वरूप में परमात्मीय नहीं माना जा सकता क्योंकि उपनिषद् उन्हें सब-व्यापी के रूप में वर्णित करते हैं। इसमें अनिश्चित यदि जीवों स्वरूप में आणविक हैं तो वे शरीर के सभी अंगों में घटन नहीं हंगे। यहाँ चन्दन का सादृश्य उपयुक्त नहीं है जो एक स्थान में रहकर चारा और को यागु को सुगन्धित बना देता है क्योंकि चारा और की सुगन्ध सूक्ष्म अणु की उपस्थिति के कारण होता है। आत्मन् के सबंध में ऐसा नहीं हो सकता चतुर्थ आत्मन् का एक गुण होने के कारण तब तब क्रियावित नहीं हो सकता जब तक आत्मन् द्रव्य उपस्थित न हो। दीपक एक उसकी विरणा या सादृश्य भा निरर्थक है दीपक का विभु स्वरूप नहीं होता क्योंकि प्रकाश सूक्ष्म प्रकाश अणु की उपस्थिति के धनस्वरूप होता है। इसका विद्वान् यह उत्तर देते हैं कि वादरायण स्वयं जीवा के स्वरूप का परमात्मीय बताते हैं। न यह आपत्ति बंध है कि गुण द्रव्य के अभाव में क्रियावित नहीं हो सकते। न्यायिक भी यह स्वीकार करते हैं कि सम्बन्ध का मन्त्र उससे द्वारा संबंधित पदों के त्रिना स्थित रह सकता है। यह आपत्ति कि एक द्रव्य की सुगन्ध सूक्ष्म अणु की उपस्थिति के कारण होती है—बध नहीं है क्योंकि एक द्विज में बन्ध एक कस्तूरी का टुकड़ा चारा और अपनी सुगन्ध फैलाना है और ऐसे उदाहरणों में कस्तूरी के सूक्ष्म अणु के लिए द्विज के बाहर जाने की कोई सम्भावना नहीं होती, जब कोई लहसुन का स्पश करता है तो हाथ धो लने पर भी गंध का निवारण नहीं हाता। इसलिए यह स्वीकार करना पड़ेगा कि किसी द्रव्य की गंध स्वयं उस द्रव्य से अधिक अवकाश में स्थित रह सकती है। अन्य विद्वानों के विचार में आत्मन् अग्नि के समान है और जैसे अग्नि उज्ज्वला व प्रकाश से संबंधित हाती है उसी प्रकार चतुर्थ आत्मन् से संबंधित हाता है उनका यह तर्क है कि चतुर्थ स्वरूप होने के कारण

^१ ब्रह्म भावद्वय भगवदुक्त साधनकरणेन सतुष्टात् भगवत आनन्द प्राकटयान् स्वगुण स्वरूपैश्वर्यादि प्राकटयान्भवति श्रेयम् ।
—वही, पृ० ६६ ।

^२ मोक्षे जीव ब्रह्मणारभिन्नत्वादिभिन्नस्वभावेन च निरूपणादित्यथ । तनादि मध्या बसानेषु गुद-ब्रह्मण एवोपादानत्वात् स्वावका-रसमय श्रीडास साक्षाद् योग्यास्त एव भवतीति तानप्यवतारयतीति पुनर्निगम योग्यत्वम्, इदमेव मुक्तानुप सृष्य चापदेनादिति सूत्रणात्तम् मुक्ता अपि लीला विग्रह कृत्वा भजति इति ।
—वही, पृ० ६७ ।

आत्मन् आणविक नहीं हो सकता । यह भी अरुध है, क्वाकि उपनिषद् पाठ यह घोषणा करते हैं कि ज्ञान आत्मन् का गुण है तथा उमका उससे तादात्म्य नहीं है । उष्णता व प्रकाश का भी अग्नि से तादात्म्य नहीं होता, कुछ हीरो और मत्रो की शक्ति सं अग्नि की उष्णता की अनुभूति नहीं होती, उष्ण जल में उष्णता हाती है यद्यपि उसमें प्रकाश नहीं होता । इसके अतिरिक्त उपनिषद् पाठ निश्चयपूर्वक आत्मन् के शरीर में अभिगमन की घोषणा करते हैं, और यह तभी सम्मत हा सकता है यदि आत्मन् परमाण्वीय हा । यह प्रापति कि उपनिषद् पाठ आत्मन् के ब्रह्मन् से तादात्म्य की घोषणा करते हैं 'जीवा के परमाण्वीय स्वरूप की अस्वीकृति के रूप में स्वीकार नहीं की जा सकती, क्वाकि यह तादात्म्यीकरण इस तथ्य पर आधारित है कि जीवो में पाया जाने वाला जान अथवा अत प्रजा वस्तुतः भगवान का गुण है । जीव ब्रह्मन् स अपने परमाण्वीय स्वरूप में उद्भूत हाते हैं तथा ब्रह्मन् अपने गुणा को उनमें अभिव्यक्त करता है ताकि वे उसकी दास्यता कर सकें । इस प्रकार भगवद् सेवा मानव का धम है उसमें सतुष्ट होकर भगवान कभी कभी मानव को अपने अतगत प्रविष्ट करा लेता है अथवा अ य काल में जब वह अपना सर्वोच्च अनुग्रह प्रदान करता है तब वह उसे अपने निकट स्थापित कर लेता है जिसमें कि वह उसके दास्य के मधुर मावावेश का आनन्द ले सके ।'

शकरवादिया के मत में ब्रह्मन् 'निर्विशेष' है तथा सकल विशिष्टता अविद्या' जय है । यह मत दोषपूर्ण है क्वाकि कल्पित 'अविद्या' जीवो में स्थित नहीं हा सकती, यदि वह हाती तो वह ब्रह्मन् के स्वरूप को प्रभावित नहीं कर सकती थी । न वह ब्रह्मन् में स्थित हो सकती है, क्वाकि ब्रह्मन् विशुद्ध होने के नाते सकल 'अविद्या' का विनाशकर्ता हाता है, पुन यदि 'अविद्या' अनादि काल से ब्रह्मन् में स्थित होती तो कोई 'निर्विशेष' नहीं हो सकता था । अत यह स्वीकार करना पडेगा कि ब्रह्मन् में जान य कम की शक्ति होती है तथा ये शक्तिया उसके लिए नसर्गिक हैं एव उससे अरुध हैं । इस प्रकार अपनी शक्तिया के साहचय में ईश्वर का सविशेष व निर्विशेष दोना मानना पडेगा, परंतु ब्रह्मन् व मूत रूप ब्रह्मन् स भिन्न नहीं माने जाने चाहिए अथवा उमक गुण नहीं माने जान चाहिए व स्वयं ब्रह्मन् से अरुध रूप हाते है ।'

१ अतएव सहज हरि दास्य तदगत्वेन ब्रह्म स्वरूपस्य च निजनिस्सग प्रभु-श्रीगोमुल नाथ चरण-कमल-गत्यभेव स्वधम । तत्र चातिसतुष्टत स्वयं प्रवर्गीभूय निज-गुणास्तस्म दत्ता स्वस्मिन् प्रवेगयति स्वरूपान-दानुमवाधम् । अथवात्पयनुग्रह निष्कटे स्थापयति ततोऽधिक-रस-दास्य-करणायमिति । वही पृ० ११० ।

२ ब्रह्मण्यपि मूर्तामूर्तरूपे सवत वेदितव्ये एव त्वनन प्रकारण वेदितव्ये ब्रह्मण एते रूप इति किन्तु ब्रह्मव इति वेदितव्ये ।
- 'विद्वन्-मण्डन', पृ० १३८ ।

✓ यदि 'माया' को ब्रह्मन् की शक्ति माना जाय, तो बल्लभ उसे स्वीकार करने को तैयार हैं, किन्तु यदि 'माया' को मिथ्या माना जाय तो वे ऐसे पदार्थ के अस्तित्व को अस्वीकृत करते हैं। सब ज्ञान और सब भ्रांति ब्रह्मन् से उद्भूत होते हैं तथा वह तथाकथित विरोधी गुणा में एकरूप है। यदि एक पृथक् माया को स्वीकार किया जाय तो यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि उसकी पदवी क्या है? 'जड़' होने के कारण वह स्वयं कर्ता नहीं मानी जा सकती, यदि वह ईश्वर पर आश्रित है तो उसे केवल एक साधन के रूप में सकल्पित किया जा सकता है—किन्तु यदि ईश्वर स्वरूपतः अनन्त शक्तियों से सम्पन्न है तो उसे ऐसा जड़ साधन की आवश्यकता नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त उपनिषद् यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् विशुद्ध सत्ता है। यदि हम उन्हीं उपनिषद् पाठों का अनुकरण करें तो ब्रह्मन् का 'गुण' से इस अर्थ में संबंधित नहीं माना जा सकता कि वे गुण सत्व, रजस व तमस गुणों के रूपांतरण हैं। अतः यह मानना पड़ेगा कि 'माया ब्रह्मन्' का स्वरूप को उसके विशिष्ट गुणों में निर्धारित अथवा रूपांतरित करती है। यह कहना भी आपत्तिजनक है कि माया की अग्नि व्यक्ति ईश्वर की इच्छा से ही जाती है क्योंकि यदि ईश्वर की इच्छा स्वतः शक्ति शाली है तो उसे अपने उद्देश्य का पूर्ति के लिए किसी उपाधि की आवश्यकता नहीं हो सकती। वस्तुतः ईश्वर और उसके गुणों में किसी भी अथवा विभेद का ब्यक्त करना सम्भव नहीं है।

बल्लभ का जीवन (१४८१-१५३३)

बल्लभ यज्ञनारायण भट्ट की वंश परम्परा में उत्पन्न हुए थे उनके परदादा गंगाधर भट्ट थे दादा गणपति भट्ट और पिता लक्ष्मण भट्ट थे। कहा जाता है कि उन सबने मिलकर एक ही 'साम याग' किए थे। उनका परिवार दक्षिण भारत के तेलगु ब्राह्मणों का परिवार था और जिस ग्राम के वे निवासी थे उसे ककर खम्हल कहा जाता था उनकी माता का नाम जल्लमगरु था। एन० सी० घाय द्वारा लिखित बल्लभाचार्य की रूपरेखा का अनुसरण करते हुए ग्लेसनेप्प उनकी जन्मतिथि १४७६ ईस्वी देते हैं किन्तु सभी परम्परागत विवरण एक मत से यह मानते हैं कि वे बनारस के निकट परम्पारण्य में सन् १५३५ (१४८१ ईस्वी) के बंगाल मास में कृष्ण पक्ष की एकादशी का उत्पन्न हुए थे। उनकी जन्म घड़ी के संबंध में कुछ मतभेद हैं किन्तु यह बहुत सम्भव है कि वह रात्रि की प्रारम्भिक घड़ी थी जब वृश्चिक पूर्वी भित्ति पर था। जब लक्ष्मण भट्ट बनारस नगर पर मुसलमानों के आक्रमण का समाचार सुनकर बहा से पलायन कर रहे थे तब बल्लभ एक वंश के नीचे सातवें मास में ही गम-मुक्त हुए उन्हीं आठवें वर्ष में अपने पिता से दीक्षा प्राप्त की और वे विष्णुचिंत का शौच दिए गए, जिनके पास उन्हीं अपना प्राथमिक अध्ययन आरम्भ

किया । उनका वेदाध्ययन अनेक शिक्षका की देख रेख मे हुआ जिनमे त्रिरम्मलय
 ऋघनारायण दीक्षित और माधवयतींद्र थे । ये सब शिक्षक मध्व-सम्प्रदाय के थे ।
 अपने पिता के देहावसान के पश्चात् वे तीर्थ-यात्रा पर निकल पडे और उनके दामोदर
 शम्भू स्वभू स्वयभू व अय कई शिष्य होने लगे । दक्षिण म विद्यानगर के सम्राट
 के दरबार मे एक शास्त्राय की सूचना मिलने पर वे अपने शिष्यो सहित 'मागवत पुराण'
 और ईश्वर के प्रस्तर प्रतीक (शालिग्राम शिला) को साथ लेकर उस स्थान के लिए
 रवाना हुए । शास्त्राय ब्रह्मन् के सविशेष स्वरूप की समस्या पर था, विष्णुस्वामी
 सम्प्रदायी होने के नाते वल्गभ ने ब्रह्मन् के सविाण स्वरूप के पक्ष म तक किया
 और कई दिन तक चलने वाले दीघ विवाद के पश्चात् वे विजयी रहे । यहाँ उनकी
 महान् मध्व उपदेशक व्यासतीय से भेंट हुई । विद्यानगर से वे पम्पा की ओर गए
 और वहा से ऋष्यमुख पवत, वहा से कामाकाप्नी तदनतर काची चिन्म्वरम् और
 रामेश्वरम् गए । वहा से वे उत्तर की तरा लीटे और कई स्थाना से होते हुए महिष-
 पुरी आए तथा उस स्थान के सम्राट द्वारा उनका उत्तम स्वागत किया गया वहाँ से
 वे मोलुवकोट (जिसे यादवाद्रि भी कहते हैं) आए । तत्पश्चात् वे उद्विपि गए और
 वहा से माकण जहा स वे पुन विद्यानगर (विजयनगर) के निकट आए और सम्राट
 के द्वारा उनका उत्तम स्वागत किया गया । तब वे पाण्डुरग की ओर चले वहा से
 नासिक फिर रेवा नदी के किनारे हाते हुए महिष्मता गए वहा स बिसाल क्षेत्रवति
 नदी के किनारे एक नगर म धललागिरि और वहा से मथुरा गए । मथुरा से वे
 वृदावन सिद्धपुर जैना क अहलूषट्टन वृद्धनगर गए और वहाँ से विश्वनगर गए ।
 विश्वनगर मे गुजरात गये और गुजरात मे मारुच होते हुए सिन्धु नदि के मुहाने तक
 गए । वहाँ से वे भमनेत्र, कपिलक्षेत्र गए फिर प्रमास और रैवत और फिर द्वारका
 गए । वहाँ से वे सिन्ध नदी के किनारे किनार पञ्जाब की ओर अग्रसर हुए । वहा
 से वे कुषक्षेत्र आए तदनतर हरद्वार ऋषिकेश गगोत्रि और यमुनात्रि गए । हरद्वार
 लीटने पर वे नेदार और बदरिकाश्रम गए । फिर वे कनोज आए, फिर गगा के
 किनारे, अयोध्या और इलाहाबाद आए और वहाँ से बनारस आए । बनारस से वे
 गया और वैद्यनाथ आए और फिर वे गगा व समुद्र के सगम पर आए । फिर वे
 पुरी आए । पुरी से वे गादावरी गए दक्षिण की ओर अग्रसर हुए और पुन विद्या-
 नगर आए । फिर वे काठियावाड प्रदेश मे होकर पुन द्वारका की ओर अग्रसर
 हुए, वहा म वे पुष्कर आए पुष्कर से पुन वृदावन और फिर बदरिकाश्रम आए ।
 वे पुन बनारस आए और गगा के सगम तक आकर वे बनारस लीट गए, जहाँ
 उन्होंने देवन भट्ट की पुत्री महालक्ष्मी से विवाह किया । विवाह के पश्चात् वे पुन
 वैद्यनाथ के लिए रवाना हुए और वहाँ से वे पुन द्वारका के लिए अग्रसर हुए और
 वहाँ से फिर बदरिकाश्रम, वहा से वे वृदावन आए । वे पुन बनारस लीटे । फिर
 वे वृदावन आए । वृदावन स वे बनारस आए जहाँ उन्होंने एक महा 'सोमयाग'

किया। उनके पुत्र विठ्ठलनाथ का जन्म १५१८ में हुआ था जब वे अपने सतीसवें वर्ष में थे। अपने शेष जीवन में उन्होंने सत्संग का त्याग कर दिया और वे संन्यासिन् हो गए। उनका देहावसान १५३३ में हुआ। कहा जाता है कि उन्होंने चौरासी ग्रंथ लिखे और उनके चौरासी मुख्य शिष्य थे।

वल्लभ और उनके शिष्यों की कृतियाँ

वल्लभ द्वारा जिन चौरासी ग्रंथों (लघु पुस्तिकाएँ सहित) की रचना का कथन किया गया है उनमें से हमें केवल निम्नलिखित का पता है—'अतःकरण प्रबोध' और टीका, भाष्य कारिका, 'आनंदाधिकरण,' 'आर्या' एकाक्षरहस्य' कृष्णाश्रय,' 'चतुःश्लोकिभागवत टीका, 'जलभेद 'जमिनिसूत्र भाष्य मीमांसा' तत्त्वदीप (अथवा अधिक सहो रूप में 'तत्त्वदीप और टीका) 'निबिध नीलानामावली,' 'नवरत्न' और टीका 'निबध,' 'निरोध लक्षण और विवति,' 'पत्रावलम्बन' 'पद्य 'परित्याग, 'परिवद्धाष्टक, 'पुरपातम-सहस्रनाम 'पुष्टि प्रवाह मर्यादाभेद और टीका, 'पूर्व मीमांसा कारिका प्रेमामृत और टीका 'प्रौढचरितनाम, 'बालचरितनामन्,' 'बालबाध,' 'ब्रह्म सूत्राणुभाष्य 'भक्तिवर्धिनी और टीका, 'भक्ति सिद्धांत भगवद्-गीताभाष्य भागवत् तत्त्वदीप और टीका, 'भागवत पुराण टीका सुवाधिनी 'भागवत-पुराण पंचमस्कन्ध टीका 'भागवत पुराण एकादशस्कन्धाधिनिरूपण कारिका भागवत सार समुच्चय मंगलवाद मधुरा माहात्म्य' मधुराष्टक 'यमुनाष्टक' राज नीलानाम विवेकधर्याश्रय वदस्तुतिकारिका श्रद्धाप्रकरण 'श्रुतिसार संन्यास निणय और टीका सर्वात्म स्तोत्र टिप्पण और टीका साक्षात्पुरपोत्तम वाक्य, सिद्धांत मुक्तावली' सिद्धांतरहस्य 'सिवाफल स्तोत्र और टीका स्वामिपष्टक।'

वल्लभ की सबसे महत्वपूर्ण कृतियों में उनकी भागवत पुराण पर टीका ('सुवाधिनी') उनकी 'ब्रह्म सूत्र पर टीका और स्वयं उनके 'तत्त्वदीप पर उनकी प्रकाश' नामक टीका हैं। सुवाधिनी पर 'सुवाधिनी लेख और 'सुवाधिनी योजन-निबध-योजन नामक एक अन्य टीका भी है, रासपचाध्याय की टीका पर पीताम्बर द्वारा रासपचाध्यायी प्रकाश नामक टीका लिखी गई। ब्रह्म सूत्र पर वल्लभ के भाष्य 'अणुभाष्य पर पुस्तोत्तम द्वारा एक टीका लिखी गई (भाष्य-प्रकाश), एक अन्य गिरिधर द्वारा (विवरण) लिखी गई है। एक अन्य इच्छाराम द्वारा (ब्रह्मसूत्राणुभाष्य प्रदीप) और एक अन्य 'वल्लभवोधिनी श्रीधर शर्मा द्वारा लिखी गई। उस पर लघु भट्ट द्वारा लिखित एक सत्रहवीं शताब्दी की टीका 'अणुभाष्य-

१ देखिए प्राप्रेट का Catalogus Catalogorum

निगूढाय दीपिका थी, एक अथ विठ्ठल के शिष्य मुरलीधर द्वारा ('अणुभाष्य व्याख्या'), और किसी अनात लेखक द्वारा 'वेदांत चंद्रिका' रची गई थी। वल्लभ द्वारा लिखित 'कारिकाग्रो' पर स्वयं उनकी टीका के प्रथम भाग पर पीताम्बरजी महाराज द्वारा 'आवरण भग' टीका लिखी गई। तत्वाय दीपिका तीन विभागों में विभक्त है, जिनमें से प्रथम 'शास्त्राथ प्रकरण' में दार्शनिक स्वरूप की १०५ कारिकाएँ समाविष्ट हैं द्वितीय विभाग, 'सर्वनिर्णय प्रकरण' एवं तृतीय से संबंधित विषयों का विवेचन करता है, तृतीय विभाग 'भागवताथ प्रकरण'—जिसमें 'भागवत पुराण' के द्वादश अध्यायों का सारांश समाविष्ट है—पर पुष्पात्तमजी महाराज द्वारा एक टीका थी जिसे भी 'आवरण भग' कहा जाता था। उस पर कल्याणराज द्वारा एक अथ टीका भी थी जो बम्बई में १८८८ में प्रकाशित हुई थी।

वल्लभ के लघु ग्रंथों में सबसे प्रथम हम 'सत्यास निर्णय' का उल्लेख कर सकते हैं जो बाईस श्लोकों से निर्मित है जिनमें वे तीन प्रकार के सत्यास का विवेचन करते हैं—'कर्ममात्र' का 'सत्यास', 'ज्ञानमात्र' का 'सत्यास' और 'भक्तिमात्र' का सत्यास। उस पर कम से कम सात टीकाएँ गोकुलनाथ रघुनाथ गोकुलोत्सव, दा गोपेश्वरों पुरोत्तम और एक उत्तरवर्ती वल्लभ द्वारा लिखी गईं। इनमें से गोकुलनाथ (१५५४-१६४३) विठ्ठलनाथ के चौथे पुत्र थे, उन्होंने श्री 'सर्वोत्तम स्तोत्र', 'वल्लभाष्टक' 'सिद्धांत मुक्तावली' 'पुष्टि प्रवाह मर्यादा सिद्धांत रहस्य', चतुश्लोकी 'धर्मत्रय भक्ति वर्धिनी' और 'सेवाफल' पर भी टीकाएँ लिखीं। वे एक महान् यात्री और गुजरात में वल्लभ मत के प्रचारक थे तथा वल्लभ की 'सुधाधिनी' टीका का लोकप्रिय बनाने के लिए बहुत प्रयत्न किया। विठ्ठलनाथ के पाँचवें पुत्र रघुनाथ का जन्म १५१७ में हुआ था, उन्होंने वल्लभ के 'षोडश ग्रंथ' तथा 'वल्लभाष्टक', 'मधुराष्टक', 'भक्ति हंस' और 'भक्ति हेतु' पर भी टीकाएँ लिखीं, साथ ही 'पुरोत्तम नाम संहार नाम-चंद्रिका' पर भी टीकाएँ लिखीं। कल्याणराज के कनिष्ठ भ्राता और हरिराज के चाचा गोकुलोत्सव का जन्म १५८० में हुआ था उन्होंने भी 'षोडश ग्रंथ' पर एक टीका लिखी। धनंजय के पुत्र गोपेश्वर का जन्म १५६८ में हुआ था, अथ गोपेश्वर कल्याणराज के पुत्र व हरिराज के कनिष्ठ भ्राता थे। पुरुषोत्तम नामक टीकाकार १६६० में उत्पन्न हुए। विठ्ठलराज के पुत्र वल्लभ, अथ टीकाकार, रघुनाथ (वल्लभाचार्य के पाँचवें पुत्र) के प्र-प्रप्राय १५७५ में उत्पन्न हुए, और उन्होंने वल्लभाचार्य के 'अणुभाष्य' पर एक टीका लिखी। यह वल्लभ पहले वाले वल्लभ से भिन्न थे जो विठ्ठलेश्वर के पुत्र थे।

वल्लभ का 'सेवाफल' आठ श्लोकों की एक लघु पुस्तिका है जिसमें भगवद् उपासना की बाधाओं और उसके फलों का विवेचन किया गया है, उस पर कल्याणराज द्वारा टीका की गई थी। वे विठ्ठलनाथ के द्वितीय पुत्र गाविंदराज के पुत्र थे

श्रीर १५७१ में जन्मे थे, वे हरिराज के पिता थे और उन्होंने 'पोडश ग्रन्थ' पर टीकाएँ लिखी तथा उपासना के कमकाण्डा पर भी लिखी। इस कृति पर देवकीनन्दन द्वारा भी टीका की गई जो निःसन्देह पुरुषोत्तम से पूर्व थी। एक देवकीनन्दन, रघुनाथ (विठ्ठलनाथ के पाँचवें पुत्र) के पुत्र का जन्म १५७० में हुआ, इसी नाम के एक प्रपात्र १६३१ में उत्पन्न हुए थे। उस पर हरिधन जो भ्रम्यया हरिराज भी कह जाते हैं—की भी एक टीका थी, जो १५६३ में उत्पन्न हुए थे उन्होंने अनेक लघु ग्रन्थ लिखे। उस पर विठ्ठल के पुत्र वल्लभ की एक ग्रन्थ टीका भी थी। दो ग्रन्थ वल्लभ भी थे—एक तो देवकीनन्दन के पुत्र जो १६१६ में उत्पन्न हुए और दूसरे विठ्ठलराज के पुत्र जो १६७५ में उत्पन्न हुए यह सम्भव है कि 'संवाफल' की टीका के लेखक वही वल्लभ थे जिन्होंने 'सुबोधिनी लेख' लिखा। पुरुषोत्तम गायेन और एक तेलगु ब्राह्मण लालु भट्ट द्वारा ग्रन्थ टीकाएँ हैं उनका दूसरा नाम बालकृष्ण दीक्षित था। वे सम्भवतः सत्रहवीं शताब्दी के मध्य में जीवित थे उन्होंने वल्लभ के 'अणुभाष्य पर अणुभाष्य निगूढाथ प्रकाशिका' और सुबोधिनी पर एक टीका (सुबोधिनी-योजन निबन्ध योजन सेवाकौमुदी) निरुणयाणव प्रेम्य रत्नाणव और 'पाडश ग्रन्थ पर एक टीका लिखी। कल्याणराज भट्ट द्वारा एक ग्रन्थ टीका है। उन्होंने 'तत्तिरीय उपनिषद् पर विल्व मंगल के कृष्ण कर्णामृत पर और भक्ति वर्धिनी पर टीकाएँ लिखी। श्रीनाथ भट्ट के पुत्र और गोपीनाथ भट्ट के पुत्र लक्ष्मण भट्ट द्वारा भी एक टीका है और ग्रन्थ दो अनात लेखका द्वारा टीकाएँ हैं।

वल्लभ की 'भक्ति वर्धिनी' अथवा श्लोको की एक लघु पुस्तिका है जिस पर द्वारकेश गिरधर बालकृष्ण भट्ट (उत्तरवर्ती वल्लभ के पुत्र) लालु भट्ट जयगोपाल भट्ट, वल्लभ कल्याणराज, पुरुषोत्तम गोपेश्वर कल्याणराज और बालकृष्ण भट्ट द्वारा टीकाएँ लिखी गई हैं एक ग्रन्थ अनात लेखक की टीका भी है।

सयाम निरुणय संवाफल और भक्ति वर्धिनी' वल्लभ के 'पोडश ग्रन्थ' में समाविष्ट हैं ग्रन्थ ग्रन्थ 'यमुनाष्टक' बालबाघ, सिद्धांत मुक्तावली, पुष्टि प्रवाह मर्यादा' सिद्धान्त रहस्य, नवरत्न अन्त करण प्रवाह, 'विवेकघर्माधम, कृष्णाश्रय 'चतु श्लोकि' 'भक्ति वर्धिनी' 'जलभेद और पंचपाद्य हैं। 'यमुनाष्टक' पवित्र नदी यमुना की स्तुति में नौ श्लोका का एक लघु ग्रन्थ है जिसमें वल्लभ कहते हैं कि सुख (काम) और दुःख की निवृत्ति (मोक्ष) जगत् में दो प्रमुख पुरुषार्थ हैं दो ग्रन्थ धर्म और अर्थ गौण पुरुषार्थ हैं, क्योंकि 'अर्थ के द्वारा धर्म की प्राप्ति हो सकती है, और 'धर्म के द्वारा 'काम की प्राप्ति हो सकती है। मोक्ष की प्राप्ति विष्णु के प्रसाद से की जा सकती है। सिद्धांत-मुक्तावली 'भक्ति पर इक्कीस श्लोको का एक लघु ग्रन्थ है जो ईश्वर के प्रति सब वस्तुओं के परित्याग पर बल देते हैं। पुष्टि प्रवाह

मर्यादा' पच्चीस श्लोका का एक लघु ग्रन्थ है जिसमें वल्लभ कहते हैं कि पाँच प्रकार के स्वाभाविक दोष होते हैं, अहंकार जय देहाज, कालज, दुष्कर्म जय और सयोगज । ईश्वर के प्रति अपनी सब वस्तुषु के समपण द्वारा इन दोषों की निवृत्ति हो सकती है, ईश्वरपण के पश्चात् हम वस्तुषु को भोगने का अधिकार है । 'नवरत्न एक नौ श्लोका का ग्रन्थ है जिसमें सब वस्तुषु के ईश्वर के प्रति परित्याग एवं समपण पर बल दिया गया है । अतः करण प्रबोध एक दस श्लोका का ग्रन्थ है जो आत्म परीक्षण एवं धर्मा के हतु ईश्वर से प्रार्थना की आवश्यकता पर बल देते हैं और इस मन को यह प्रबोध करने की आवश्यकता बताते हैं कि सब वस्तुषु पर ईश्वर का स्वामित्व है । 'विवेक धर्मश्रय' सत्रह श्लोका का एक लघु ग्रन्थ है । वह हमें ईश्वर में पूर्ण विश्वास रखने का आग्रह करता है, और यह अनुभव करने का आग्रह करता है कि यदि ईश्वर के द्वारा हमारी इच्छाओं की पूर्ति नहीं की गई है तो उसका कोई कारण जानना चाहिए जिसके प्रति वह अवगत है वह सबज्ञ है और सदा हमारे कल्याण का ध्यान रखता है । 'इसलिए किसी भी वस्तु की प्रबल इच्छा करना अनुचित है ईश्वर के क्रोसे पर सब वस्तुषु को छोड़ना और जैसा वह उचित समझे वसा ही उसे प्रबोध करने देना ही सर्वोत्तम है । 'कृष्णाश्रय' ग्यारह श्लोका का एक ग्रन्थ है जो सभी बातों में कृष्ण, प्रभु पर निर्भर करने की आवश्यकता की व्याख्या करते हैं । इसी आश्रय का चार श्लोका का एक ग्रन्थ 'चतुश्लोकि' है । भक्ति वर्धिनी' एक ग्यारह श्लोका का ग्रन्थ है जिसमें वल्लभ कहते हैं कि हम सब में ईश्वर प्रेम का बीज विद्यमान है, केवल वह विभिन्न कारणों से अवरुद्ध रहता है, जब वह स्वयं का प्रकट करता है तब हम जगत के सब प्राणियों को प्रेम करना आरम्भ कर देते हैं, जब वह तीव्रता में अभिवृद्ध होता है तब हमारे लिए सासारिक विषयों के प्रति आसक्त जाना असम्भव हो जाता है । जब ईश्वर प्रेम इतना तीव्र हो जाता है, तब उसका विनाश नहीं हो सकता । 'जलभेद में बीस श्लोक हैं जो भक्तों के विभिन्न प्रकारों एवं भक्ति की पद्धतियों का प्रतिपादन करते हैं । पंचपाद्य पाँच श्लोका का एक ग्रन्थ है ।

कहा जाता है कि वल्लभ के पुत्र विठ्ठल दीक्षित अथवा विठ्ठलेश (१५१८-८८) ने निम्न लिखित रचनाएँ लिखी—अवतार तारतम्य स्तोत्र' आर्या' 'कृष्ण प्रेमामृत,' 'गीत गान्धि' प्रथमाष्टपदी विवृति' गोकुलाष्टक 'ज'माष्टमी निणय' 'जलभेद टीका 'ध्रुवापद टीका नाम चन्द्रिका, यासादेशविवरण प्रबोध' प्रेमामृत माध्य' 'भक्ति हंस भक्ति हेतु निणय' भगवत् स्वतंत्रता, 'भगवद्गीता तात्पर्य,' 'भगवद्गीता हतु-निणय,' भागवत-तत्त्वदीपिका, भागवत दशमस्कन्ध विवृति 'भुजग प्रयाटाष्टक,' 'यामुनाष्टक विवृति' रससवस्व,' राम नवमी निणय' वल्लभाष्टक,' 'विद्वन् मण्डन,' 'पटपदी,' 'संयास निणय विवरण' 'समयप्रदीप' 'सर्वोत्तम-स्तोत्र' सटीक, 'सिद्धांत

मुक्तावली पर टीका सेवा कौमुदी, 'स्वतंत्रतालेखन और 'स्वामिस्तोत्र ।' इनमें से विद्या मण्डन सबसे महत्वपूर्ण है उस पर पुरुषात्मक द्वारा टीका की गई और हम उसे विस्तार से देख चुके हैं । 'विद्या मण्डन एव गिरिधर के शुद्धाद्वैतमातण्ड के खण्डन का प्रयास १८६८ में एक शंकरवादी विचारक सदानन्द की सहस्राक्ष' नामक रचना में किया गया था । इसका विठ्ठलनाथ (उन्नीसवीं सदी के) द्वारा 'प्रमज्ज' में पुनः खण्डन किया गया और उस पर वतमान सदी के गोवर्धन शर्मा द्वारा एक टीका है । सहस्राक्ष से हमें ज्ञात होता है कि विठ्ठल ने नवद्वीप में 'याय तथा वेद, 'मीमांसा व ब्रह्मसूत्र' का अध्ययन किया था और वे शास्त्राध्यय करते हुए व प्रति पक्षियों को पराजित करते हुए विभिन्न देशों में गए थे और उनका उदयपुर के स्वरूप सिंह द्वारा बहुत सम्मानपूर्वक स्वागत किया गया था । विठ्ठल की यमुनाष्टक विवक्ति' पर हरिराज द्वारा टीका की गई । वल्लभ की 'सिद्धांत मुक्तावली पर उनकी टीका पर रघुनाथ ने पुत्र ब्रजनाथ द्वारा टीका की गई । वल्लभ के 'मधुराष्टक' पर विठ्ठल द्वारा टीका की गई और उनकी रचना पर आगे घनश्याम द्वारा टीका की गई । मधुराष्टक पर हरिराज बालकृष्ण रघुनाथ और वल्लभ द्वारा अथ टीकाएँ भी थीं । विठ्ठल ने वल्लभ के 'यासदेस' और पुष्टिप्रवाह मर्यादा पर भी टीकाएँ लिखीं । उनके 'भक्ति हेतु' पर रघुनाथ द्वारा टीका की गई इस रचना में विठ्ठल भक्ति के उदय की सम्भाव्य विधि का विवेचन करते हैं । वे कहते हैं कि 'दा प्रमुख विधियाँ होती हैं जो 'मर्यादा माग' का अनुसरण करते हैं व अपने कर्त्तव्य का पालन करते हैं और समय आने पर भगवत् प्राप्ति करते हैं किन्तु जो पुष्टिमाग के अनुगामी हैं वे पूणतः भगवत् कृपा पर आश्रित रहते हैं । भगवत् कृपा दान, यत्नादि गुण कर्मों अथवा निर्धारित कर्त्तव्य के अनुपालन पर निर्भर नहीं करती । 'जीव स्वरूपतः ऐस स्वभाविक विषय होते हैं जिन पर गुण कर्मों से सतुष्ट होने पर ईश्वर अपना अनुग्रह करता है । किन्तु यह मानना अधिक समीचीन है कि ईश्वर का अनुग्रह किन्हीं भी अवस्थायों से स्वच्छन्द व स्वतंत्र होता है, भवादितिच्छा नित्य होने व नाने कारण व कार्यों से उत्पन्न अवस्थायों पर निर्भर नहीं हो सकती । प्रतिपक्षियाँ का यह मत गलत है कि गुण कर्मों एव ईश्वर के लिए नियत कर्त्तव्यों के पालन से भक्ति प्राप्त होती है, और भक्ति द्वारा ईश्वर का अनुग्रह होता है और उसके द्वारा मोक्ष होता है, क्योंकि यद्यपि विभिन्न व्यक्ति गुण कर्मों के पालन से 'गुद्धता' की प्राप्ति कर सकते हैं, तथापि कुछ व्यक्ति ज्ञान से सम्पन्न हो सकते हैं और अथ व्यक्ति 'भक्ति' और इस अंतर की इस मायता के अतिरिक्त कोई व्याख्या नहीं की जा सकती कि ईश्वर का अनुग्रह स्वतंत्र व उपाधि रहित है । यह मायता भी गलत है कि अनुग्रह के सहकारी कारण से चित्त शुद्धि भक्ति को उत्पन्न करती है यह मानना कहीं अधिक उत्तम है

१ देखिए ग्रफ़स्ट का Catalogus Catalogorum

कि ईश्वर का अनुग्रह स्वच्छदता से प्रवाहित हाता है और अथ अश्वस्याघो के सहयोग की अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि शास्त्र ईश्वरानुग्रह के स्वच्छद प्रयोग का कथन करते हैं। जिन व्यक्तियों को ईश्वर 'मर्यादा माग' में प्रवृत्त करता है व कर्तव्य पालन, चित्त शुद्धि, भक्ति आदि के द्वारा कालान्तर में अपने मोक्ष की प्राप्ति करते हैं, किंतु जिन व्यक्तियों को वह अपना विशेष अनुग्रह प्रदान करता है उनको 'पुष्टि भक्ति' के माग में अग्रणीकर कर लिया जाता है वे नियत कर्तव्या के अनुपालन के बिना भी भक्ति की प्राप्ति कर लेते हैं। कर्तव्या का निर्धारण केवल उही व्यक्तियों के लिए होता है जो 'मर्यादा माग' में होते हैं 'मर्यादा' अथवा 'पुष्टि माग' का अनुसरण करने की प्रवृत्ति स्वतंत्र स्वतः स्फूर्त भगवदिच्छा पर निर्भर करती है। अतएव मर्यादा माग में भी 'भक्ति ईश्वरानुग्रह के कारण होती है न कि कर्तव्या के अनुपालन से।' भगवदिच्छा का सब कर्मों चाहे उच्च हम स्वयं करें अथवा चाहे वे प्राकृतिक व भौतिक कारणों से घटित हों—के सबध के प्रति विठ्ठल का मत हमें निमित्तवादी सिद्धांत का स्मरण दिलाता है जो लगभग उसी काल में प्रतिपादित किया गया था जब विठ्ठल ने उनका निरूपण किया। व कहते हैं कि, जो भी काय घटित हुए हैं अथवा हांगे वे उनमें तत्काल पूर्व में स्थित भगवदिच्छा के कारण घटित होते हैं इस प्रकार सकल कारणता पूर्व अर्थ में स्वतः स्फूर्त भगवदिच्छा के कारण होती है।^१ इसलिए तथाकथित कारण व अश्वस्याघा अथवा 'प्रागभाव' अथवा निषेधात्मक कारण व अश्वस्याघा के अभाव की कारणता का अस्वीकृत किया जाता है, क्योंकि ये सभी तत्त्व काय हैं अतएव घटित होने के लिए भगवदिच्छा पर आश्रित रहने हैं क्योंकि उसके अभाव में कुछ भी घटित नहीं हो सकता। भगवदिच्छा सकल कार्यों व घटनाओं की चरम कारण है। चूंकि भगवदिच्छा इस प्रकार सब घटनाओं अथवा विनाशा की एकमात्र कारण है इसलिए वही किसी व्यक्ति में भक्ति के उदय की एकमात्र कारण है। उगी की इच्छा से लोग विभिन्न प्रकार की प्रवृत्तियों से सबधित होते हैं किंतु वे भिन्न भिन्न प्रकार से काय करते हैं तथा उनमें भक्ति हाती है अथवा नहीं हाती

^१ येषु जीवेषु यथा भगवदिच्छा तथा देया प्रवृत्तेरावश्यत्वान् ।

भक्ति हतु निरूप्य, पृ० ७ ।

^२ विठ्ठल के भक्ति हस (पृ० ५६) में यह कहा गया है कि भक्ति का अर्थ 'स्नेह' हाता है 'भक्तिपदस्य भक्ति स्नेहैव । उपासना स्वयं भक्ति' नहीं होती किंतु उस उत्पन्न कर सकती है चूंकि भक्ति स्नेह स्वरूप हाती है इसलिए उसके सबध में कोई विधि नहीं हो सकती ।

^३ यदा यदा यत् यत् काय्य भवति भावि अभूद् वा तत् तत्कालोपाधी अमिवेणैव तत्र तेन हतुना तत् तत् काय्य करिष्ये इति तत्र पूर्व भगवदिच्छा अस्त्यासीद् वा इति मतव्यम् ।

—वही पृ० ६ ।

है। कहा जाता है कि विठ्ठल भक्तर से भिन्न थे। उनकी ग्रन्थ कृतियाँ थी 'पुष्टि-प्रवाह मयादा' और सिद्धांत मुक्तावली' पर टीकाएँ 'असुमाप्य-पूर्ति ('असुमाप्य' पर एक टीका), 'निबंध प्रकाश' सुबोधिनी टिप्पणी' (सुबोधिनी पर एक टीका), जिसे अग्रयया सत्यासावच्छेद भी कहते हैं। बल्लभाचार्य के प्रथम पुत्र गापीनाथजी महाराज थे जिन्होंने साधनदीपक एक ग्रन्थ लघु रचनाएँ लिखीं। विठ्ठल उनके द्वितीय पुत्र थे। विठ्ठल के सात पुत्र और चार कन्याएँ थीं।

विठ्ठल के प्रपौत्र विठ्ठल के शिष्य व पुरुषात्तम के पिता पीताम्बर ने धवतार-वादावली, 'भक्तिरसत्ववाद, 'द्वय गुद्धि और उस पर टीका तथा 'पुष्टि प्रवाह मयादा' पर एक टीका लिखी। पुरुषात्तम का जन्म १६७० में हुआ था उन्होंने निम्नलिखित ग्रन्थ लिखे—'सुवाधिनी प्रकाश' (भागवत-पुराण' पर बल्लभ की टीका 'सुबोधिनी पर एक टीका) 'उपनिषद् शेष बल्लभ की तत्वाथ दीपिका पर उनकी 'प्रकाश नामक टीका पर आवरण भग, प्रायना रत्नाकर 'भक्ति हंस विवेक, 'उत्सव प्रतान, सुवर्ण सूत्र (विद्वन्मण्डन पर एक टीका), और 'पाठन ग्रन्थ विवृति। कहा जाता है कि उन्होंने चौबीस दार्शनिक एवं धर्मशास्त्रीय ग्रन्थ लिखे जिनमें से इस लेखक को सत्रह उपलब्ध हुए हैं अर्थात् भेदाभेद स्वरूप निरूप्य भगवत् प्रतिकृति पूजनवाद' 'सृष्टिभेदवाद व्यानिवाद' ग्रन्थारवाद ब्राह्मणस्त्वानि देवतादिवाद 'जीव प्रतिविम्बत्व घण्टन वाद आविर्भाव तिरोभाव वाद प्रतिविम्बवाद 'भक्त्युत्कप वाद ऊर्ध्व पुण्ड्र वाद माना धारण वाद उपदेश विषय शका निरासवाद, मूर्ति पूजन वाद, 'शला चक्र-धारण वाद। उन्होंने सेवाफल सत्यास निरूप्य व 'भक्ति वेधिनी' पर टीकाएँ भाष्य प्रकाश और उत्सव प्रतान भी लिखे। उन्होंने इन टीकाओं का भी लिखा—निराध लक्षण जलभेद 'पंचपाद्य और 'सिद्धांत मुक्तावली व बालबोध पर विठ्ठल के 'भक्ति हंस पर तीर्थ नामक टीका। उन्होंने 'गायत्री' पर विठ्ठल के भाष्य पर एक उपभाष्य बल्लभाष्टक पर एक टीका वेदान करणमाल और शास्त्राथ प्रकरण निबंध तथा गीता पर एक टीका भी लिखी। कहा जाता है कि उन्होंने नौ सौ महसू इलाक लिखे और वे नि सदेह बल्लभ सम्प्रदाय के सबसे प्रमुख सदस्यो में से एक हैं।

विठ्ठल के शिष्य मुरलाधर ने बल्लभ के भाष्य पर 'भाष्य टीका नामक एक टीका लिखी, परतत्वाजन, भक्ति चिन्तामणि, 'भगवन्नाम दण्ड 'भगवन्नाम वभव भी लिखी। १६४८ में उत्पन्न विठ्ठल के प्रपौत्र बल्लभ ने 'सुबोधिनी' लेख सेवाफल पर एक टीका पौडश ग्रन्थ पर एक टीका गीता तत्व दीपनी तथा ग्रन्थ रचनाएँ लिखीं। कल्याणराज क पुत्र व विठ्ठल के प्रपौत्र गणेश्वरजी महाराज १५६५ में उत्पन्न हुए थे और उन्होंने बल्लभ के 'प्रकाश पर रश्मि' नामक टीका सुवाधिनी बुभुध वाधिनी और हरिराज के शिक्षापत्र पर एक हिन्दी टीका लिखी।

अथ गोपेश्वर, जो योगी गोपेश्वर के नाम से विहित हैं, और जो 'भक्ति मातण्ड' के थे, लम्बे समय के पश्चात् १७८१ में उत्पन्न हुए थे। १८४५ में उत्पन्न गिरिधरजी ने 'भाष्य विवरण' व अथ रचनाएँ लिखीं।

विठ्ठल के शिष्य मुरलीधर ने वल्लभ के 'मणुभाष्य' पर एक टीका 'शाण्डिल्य सूत्र' पर एक टीका, 'परतत्वाजन' 'भक्ति चिन्तामणि', 'भगवन्नाम दपण' और 'भगवन्नाम वैभव' लिखे। १५५७ में उत्पन्न रघुनाथ ने वल्लभ के 'भक्ति हृष' पर 'नाम चन्द्रिका' नामक टीका तथा उनके, 'भक्ति हेतु निणय' और 'वल्लभाष्टक' पर टीकाएँ ('भक्ति तरंगिणी' और 'भक्ति हेतु निणय विवृति') भी लिखीं। उन्होंने 'पुरुषोत्तम-स्तोत्र' और 'वल्लभाष्टक' पर भी एक टीका लिखी। वल्लभ ने जो अथवा गोकुलनाथ के नाम से विन्तित हैं और जो १५५० में उत्पन्न हुए थे, 'प्रपञ्च सार भेद' और 'वल्लभाचार्य की सिद्धांत मुक्तावली 'निराध लक्षण' 'मधुराष्टक', 'सर्वोत्तमस्तात्र 'वल्लभाष्टक' व गायत्री भाष्य' पर टीकाएँ लिखीं। विठ्ठल के पुत्र गोविन्दराज के पुत्र कल्याणराज १५७१ में उत्पन्न हुए थे और उन्होंने 'जलभेद' एवं 'सिद्धांत मुक्तावली' पर टीकाएँ लिखीं। १५८० में उत्पन्न उनके भ्राता गोकुलत्सव ने 'त्रिविधा-नामावली विवृति' पर एक टीका लिखी। रघुनाथ के पुत्र और विठ्ठल के पौत्र दक्खीनन्दन (१५७०) ने वल्लभाचार्य के बाल बोध पर 'प्रकाश' नामक टीका लिखी। विठ्ठल के पौत्र घनश्याम (१५७४) ने विठ्ठल की 'मधुराष्टक निवृति' पर एक उप टीका लिखी। ब्रजनाथ के पुत्र व वल्लभाचार्य के शिष्य वृष्णचन्द्र गोस्वामी ने 'ब्रह्मसूत्र' पर 'भाव प्रकाशिका' नामक एक सन्निवृत्त टीका अपने पिता ब्रजनाथ की 'ब्रह्मसूत्र' पर 'मरीचिका' नामक टीका के नमूने पर लिखी। इन ब्रजनाथ ने 'सिद्धांत-मुक्तावली' पर भी एक टीका लिखी। कल्याणराज के पुत्र हरिराज (१५६३) ने 'गिष्ठा पात्र' तथा 'सिद्धांत-मुक्तावली' विरोध लक्षण' 'पञ्चाध, 'मधुराष्टक' पर टीकाएँ और कल्याणराज की 'जलभेद' पर टीका की प्रतिरक्षा में एक 'परिशिष्ट' लिखा। 'घनश्याम' के पुत्र गोपेश (१५६८) ने 'निराध लक्षण' 'सेवाफल' और 'समास निणय' पर टीकाएँ लिखीं। हरिराज के भ्राता गोपेश्वरजी महाराज (१५६८) ने हरिराज के 'गिष्ठापात्र' पर एक हिन्दी टीका लिखी। विठ्ठल के शिष्य द्वारकेश ने 'सिद्धांत मुक्तावली' पर एक टीका लिखी। कल्याणराज के शिष्य जयगोपाल भट्ट ने 'सेवाफल' और 'तैत्तिरीय उपनिषद्' पर टीकाएँ लिखीं। विठ्ठल के प्रपौत्र वल्लभ (१६४८) ने 'सिद्धांत मुक्तावली, निरोध' 'लक्षण' 'सेवाफल' 'समास निणय' 'भक्ति-वर्धिनी' 'जलभेद' और 'मधुराष्टक' पर टीकाएँ लिखीं। श्यामल के पुत्र ब्रजराज ने 'विरोध लक्षण' पर एक टीका लिखी। इन्दिवेग और गोवर्धन भट्ट ने 'त्रयग' 'गायत्रयय विवरण' और 'गायत्रयय' लिखे। श्रीधर स्वामि ने वल्लभ के 'मणुभाष्य' पर 'बाल बोधिनी' टीका लिखी। विठ्ठल के प्रपौत्र गिरिधर ने 'विद्वान्मण्डन' का अनुसरण करते हुए

'सिद्धाद्वैत मातण्ड' और 'प्रपञ्चवाद' लिखे। उनके शिष्य रामकृष्ण ने 'सिद्धाद्वैत-मातण्ड' पर प्रकाश' नामक टीका तथा 'शुद्धाद्वैत परिक्षार' नामक एक ग्रन्थ रचना लिखी। योगी गोपेश्वर (१७८७) ने वादक्या, आत्मवाद भक्ति मातण्ड, 'चतुर्थाधिकरण माला' पुरुषोत्तम के 'भाष्य प्रकाश' पर 'रदिम' नामक टीका और पुरुषोत्तम के 'वेदात्ताधिकरणमाला' पर एक टीका लिखी। गोकुलोत्सव न वल्लभ की 'त्रिविधा-नामावली' पर एक टीका लिखी। ब्रजेश्वर भट्ट ने 'ब्रह्मविद्या भावन हरिदास ने 'हरिदास सिद्धांत इच्छाराम ने वल्लभ के 'अणुभाष्य' पर प्रदीप और इच्छाराम के शिष्य निमयराम ने 'अधिकरण सग्रह' लिखे।

विष्णुस्वामिन्

✓ परम्परा से विष्णुस्वामिन् विशुद्धाद्वैत सम्प्रदाय के प्राचीनतम सस्थापक माने जाते हैं जिसका वल्लभ द्वारा जीर्णोद्धार किया गया। श्रीधर भी भागवत पुराण पर अपनी टीका में विष्णुस्वामिन् का उल्लेख करते हैं और सम्भवतः उहोने 'भागवत पुराण' पर एक टीका लिखी थी, किन्तु एसी कोई रचना अब उपलब्ध नहीं है। विष्णुस्वामिन् के मत का एक संक्षिप्त विवरण सकलाचाय मत सग्रह (एक अज्ञात लेखक द्वारा) में मिलता है जो वल्लभ के मत का सारांश मात्र है उसमें कुछ भी नवीनता नहीं है जिस पर यहाँ विचार हो सके। फिर भी यह रचना वल्लभ के दर्शन का समावेश नहीं करती, जिससे यह माना जा सकता है कि वह कदाचित् वल्लभ के आगमन से पूर्व लिखी गई थी, तथा उसमें समाविष्ट विष्णुस्वामिन् का मत या तो विष्णुस्वामिन् के पारम्परिक विवरण से प्राप्त किया गया था अथवा उनकी कुछ रचनाओं से जो वर्तमान समय में उपलब्ध नहीं हैं। इसलिए यह सम्भव है कि 'सकलाचाय मत सग्रह' में विष्णुस्वामिन् का विवरण वस्तुतः वल्लभ के मत का संक्षिप्त कथन है जिसे प्राचीन लेखक विष्णु स्वामिन् पर आरोपित कर दिया गया है। किन्तु वल्लभ स्वयं अपने मत के जन्मदाता के रूप में विष्णुस्वामिन् का कभी उल्लेख नहीं करते, वल्लभ के अनुयायियों में इस संवध में मतभेद है कि वल्लभ ने विष्णुस्वामिन् के पदचिह्न का अनुसरण किया अथवा नहीं। यह आग्रह किया जाता है कि जहाँ वल्लभ ने उपनिषदों के विशुद्ध अद्वैतवादी पाठों पर बल दिया और ब्रह्मन् को अभेदात्मक, स्वयं से एकरूप व अपने गुणों से एकरूप माना वहाँ विष्णुस्वामिन् ने वेदात्त-पाठों में निहित द्वैत पर बल दिया।^१ वल्लभ स्वयं 'भागवत-पुराण' (३ ३२

^१ इस प्रकार निमयराम अधिकरण सग्रह (पृ० १) में कहते हैं तस्यापि दुर्बोधत्वेन व्याख्यानसापेक्षतया तस्य व्याख्यातारो विष्णुस्वामि मध्व प्रभृतयो ब्रह्माद्वैत वादस्य सेव्य-सेवक भावस्य च विरोध मवाना अभेद-बोधक-श्रुतिषु लक्षणया भेद-परत्वं शुद्ध भेदमगीचकु ।

३७) पर अपनी 'सुबोधिनी टीका में विष्णुस्वामिन् के मत का इस रूप में वर्णन करते हैं कि वह 'तमस्' गुण के द्वारा ब्रह्मन् व जगत् में भेद का प्रतिपादन करता है, तथा इसका स्वयं अपने मत से विभेद करते हैं जो ब्रह्मन् का पूरुण निगुण के रूप में प्रतिपादन करता है।' सकलाचाय मत संग्रह में दिया हुआ विष्णुस्वामिन् का अल्प विवरण हमें यह खोज करने में कोई सहायता नहीं देता है कि क्या उनका मत वल्लभ के मत से भिन्न था, और, यदि, वह भिन्न था तो किन किन विषयों में। यह भी असम्भव नहीं है कि 'सकलाचाय मत संग्रह' के लेखक ने स्वयं विष्णुस्वामिन् की किसी रचना को नहीं देखा था और उससे वल्लभ के मत को विष्णुस्वामिन् पर स्थानांतरित कर दिया, जो कुछ परम्पराओं के अनुसार शुद्धादित मत के जन्मदाता थे।^१

'वल्लभ-दिग्विजय' के अनुसार दक्षिण में पाण्ड्या राज्य का एक विजय नामक राजा था। उसके एक देवस्वामिन् नामक पुरोहित था जिसका पुत्र विष्णुस्वामिन् था। उत्तर-भारत में एक महान् धार्मिक-सुधारक, शुकस्वामिन् वेदात्त में उनके सहपाठी थे। विष्णुस्वामिन् द्वारा, वृंदावन होते हुए पुरी गए और तत्पश्चात् घर लौट आए। वृंदावस्था में उन्होंने अपने घरलू देवताओं को अपने पुत्र को सौंप दिया, और वैष्णव परिपाटी से सत्सारा त्याग करके वे काची आए। उनके वहाँ कई शिष्य थे, यथा, श्रीदेवदशन श्रीकण्ठ, सहस्राक्षि शटघृति, कुमारपद परभूत व अन्य। अपनी मृत्यु से पूर्व उन्होंने अपने मत के अध्यापन का कार्य भार श्रीदेवदशन को सौंप दिया। उनके सात सौ प्रमुख अनुयायी थे जो उनके मत का उपदेश देते थे उनमें से एक राजविष्णुस्वामिन् आंध्र प्रदेश में एक उपदेशक बन गया। कहा जाता है कि इस काल में विष्णुस्वामिन् के मठ और ग्रंथ बौद्धों द्वारा जला दिए गए थे। एक तमिल सात, विल्वमगल श्रीरगम् क मठाधीश की गद्दी के उत्तराधिकारी बने। विल्वमगल ने काची के मठाधीश की गद्दी देवमगल को सौंप दी और वृंदावन चले गए। फिर प्रमाविष्णुस्वामिन् मठाधीश की गद्दी के उत्तराधिकारी बने, उनके अनेक शिष्य थे, यथा, श्रीकण्ठगम, सत्यवती पण्डित, सोमगिरि नरहरि, आत्तनिधि व अन्य। अपनी मृत्यु से पूर्व उन्होंने आत्तनिधि को अपनी गद्दी पर अमिषिक्त किया। विष्णुस्वामिन् के गुरुओं में एक गाविंदाचाय थे, जिनके शिष्य वल्लभाचाय बताए जाते हैं। विष्णुस्वामिन् की तिथि का अनुमान लगाना कठिन है, किंतु यह सम्भावना हो सकती है कि बारहवीं अथवा तेरहवीं शताब्दी में विद्यमान थे।

^१ ते च साम्प्रत विष्णुस्वाम्यनुसारिण तत्त्ववादिना रामानुजश्च तमो रज-सत्वमिना अस्मत्प्रतिपादिताच्च नगु ष्वादस्य ।
—वही, पृ० १ ।

^२ जदुनाथजी महाराज द्वारा लिखित 'वल्लभ दिग्विजय' में इस परम्परा का निश्चय रूप से स्थापन पाया जाता है ।

चैतन्य और उनके अनुयायी

चैतन्य के जीवन-रूपाकार

चतुर्थ निम्बाक और यत्नम के उत्तराधिकारी बप्पाय गुप्ताखों में अन्तिम थे। वस्तुतः वह यत्नम के अन्तर्गत समानांतरिक थे। जहाँ तक हमें विदित है उन्होंने स्वयं अपने दान का निरूपण करने या तो कोई रचना अथवा गीतों नहीं छाड़ी और उसके संबंध में जो कुछ हम जान कर सकते हैं वह उनके समकालीन व उत्तरवर्ती प्रणयना एवं जीवन रथाकारों की रचनाओं से ही प्राप्त हो सकता है। इनमें से हम उनसे दान से अधिक उनके चरित्र एवं उनकी भगवद् भक्ति व दिग्विष्ट स्वरूप का ही ज्ञान होता है। इसलिए यह कहना प्रायः कठिन है कि चतुर्थ का दान क्या है ससृष्ट न बगना अथवा उड़ीया में उनकी कई जीवा रथाएँ लिखी गई और इनकी जीवन कथा की सामग्री का एक आलाचनात्मक अध्ययन कुछ समय पूर्व बंगला में डा० विमल चिन्तारी मजूमदार द्वारा प्रकाशित किया गया था। चतुर्थ की अनेक जावन-कथाओं में से जो मुरारिगुप्त व वृन्दावनदास द्वारा लिगी गई हैं वे चतुर्थ के जीवन के प्रथम भाग का विवरण देती हैं तथा पञ्चादुत्त का प्रायः उनके प्रारम्भिक जीवन का सबसे अधिक प्राथमिक व उत्तम निरूपण माना जाता है। पुनः वृष्णदास कविराज द्वारा लिगित जीवनी, जो चतुर्थ के जीवन के द्वितीय एवं तृतीय भागों पर बल देती है—को उनके जीवन के सबसे अधिक हितकर बात का अत्यधिक आनन्दक एवं आनन्दक निरूपण माना जाता है। वस्तुतः वृष्णदास की चतुर्थ भाग्यत और वृष्णदास कविराज की 'चतुर्थ चरितामृत' चतुर्थ पर सबसे महत्वपूर्ण जीवन कथा सबसे कृतियाँ हैं। हम मुरारिगुप्त का उल्लेख कर चुके हैं जो यद्यपि चतुर्थ के समकालीन थे तथापि ससृष्ट में अतिरजनाओं से पूर्ण एवं लघु रचना लिखी थी। जयानन्द और लोचनदास द्वारा रचित 'चतुर्थ मंगल' नामक प्रायः जीवन कथाएँ भी उपलब्ध हैं। कहा जाता है कि गाविन्द व स्वल्प दामादर नामक चतुर्थ के 'पति' गत परिवारको ने उनके संबंध में कुछ टिप्पणियाँ लिखी थीं किन्तु वे अब स्पष्टतः लुप्त हो गई हैं। कवि कण्ठूर ने 'चतुर्थ चन्द्रोदय नाटक' लिखा जिसे वृष्णदास कविराज की रचना का प्रमुख स्रोत कहा जा सकता है। वृन्दावादास का जन्म शक १४२६ (१५०७ ई०) में हुआ था उन्होंने अपने जीवन के प्रथम पंद्रह वर्षों में

चैतन्य को दखा था। चैतन्य का देहावसान शक १४५५ (१५३३ ई०) में हुआ और चतन्य भागवत अल्प काल के पश्चात् लिखी गई। कृष्णदास कविराज की रचना चैतन्य चरितामृत उसके बहुत काल पश्चात् लिखी गई थी। यद्यपि उसकी समाप्ति की वास्तविक तिथि के संबंध में कुछ विवाद है, तथापि यह लगभग निश्चित है कि वह शक १५३७ (१६१६ ई०) में पूरी हुई थी। 'प्रेम विलास' में दी गई अंश तिथि शक १५०३ (१५८१ ई०) है और जिसका प्राध्यापक राधा गोविंद नाथ ने उक्त रचना के अपने विद्वत्तापूर्ण संस्करण में शोभा प्रकाश से विराध किया है। 'चैतन्य चंद्रोदय नाटक' कवि कल्याणपुर द्वारा शक १४६४ (१५७२ ई०) में लिखा गया था। इस प्रकार यह प्रकट होता है कि चैतन्य के जीवन चरित्र के सबसे प्रामाणिक विवरण के लिए हम इन रचनाओं और वंशदास की 'चैतन्य भागवत' का उल्लेख करना चाहिए। पर कविराज कृष्णदास का 'चैतन्य चरितामृत' सबसे अधिक विद्वत्तापूर्ण जीवन चरित्र है। सायभौम भट्टाचार्य द्वारा 'चैतन्य सहस्रनाम' परमानंदपुरी की गाविंद विजय' गौरीदास पण्डित द्वारा चैतन्य के गीत, परमानंद गुप्त की 'गौडराज-विजय' और गोपाल बसु द्वारा चैतन्य के गीत भी उपलब्ध हैं।

चैतन्य का जीवन

यहाँ मुख्यतः 'चैतन्य भागवत' चैतन्य चंद्रोदय नाटक और 'चैतन्य चरितामृत' का अनुसरण करते हुए चैतन्य के जीवन का केवल एक संक्षिप्त विवरण देने का प्रयास करूँगा।

नवद्वीप में जगन्नाथ मिश्र और उनकी पत्नी गंधी रहते थे। वसंत ऋतु की पूर्णिमा के दिन (फाल्गुन मास में) जब चंद्रग्रहण था तब शक १४०७ (१४८५ ई०) में उनके यहाँ चैतन्य का जन्म हुआ था। उस समय नवद्वीप कई ऐसे बंगाली वा निवाम-स्थान था जो सिलहट व भारत के अन्य भागों से प्रवासित हुए थे। इस प्रकार यहाँ श्रीवास पण्डित श्रीराम पण्डित, चंद्रानंद मुरारिगुप्त, पुण्डरीक विद्यानिधि चैतन्य-बल्लभ दत्त निवाम करते थे। इस प्रकार सम्पूर्ण वातावरण एक ऐसे महान् अग्नि स्फुलिंग के लिए तैयार था जिसे दहनशील सामग्री में फैकना चैतन्य का काय था। गान्तिपुर में अद्वैत, जो चैतन्य से कहीं अधिक व्यावृद्ध महान् बंगाली थे, सदा जन समुदाय के सामान्य धारण पर खेद प्रकट करते थे और किसी ऐसे महापुरुष की अभिलाषा करते थे जो नवीन अग्नि की सृष्टि कर सके। चैतन्य के ज्येष्ठ बंधु विश्वरूप एक सयासी बन कर निकल गए थे और तब चैतन्य जो अपने माता पिता के पास एकमात्र पुत्र रोप रहे थे, नीलाम्बर चक्रवर्ती का पुत्री अपनी विधवा माता गंधी देवी द्वारा विधेय लाड प्यार में पाले गए।

इस समय नवद्वीप मुसलमान शासकों के अधीन था जो अत्याचारी हो गए थे। विशारद पण्डित के पुत्र और एक महान् पण्डित, सावभौम भट्टाचार्य, उड़ीसा के हिन्दू राजा, प्रतापरुद्र की शरण लेने के लिए वहाँ चले गए थे।

चैतन्य ने मुद्गलानन्द-पण्डित की संस्कृत पाठशाला (टोल) में अध्ययन किया। सम्भवतः इस पाठशाला में उनका अध्ययन बलाप व्याकरण और कतिपय काव्यात्मक ही सीमित रहा। कुछ उत्तरकालीन जीवन चरित्र लेखकों का कथन है कि उन्होंने पाप (तब शास्त्र) भी पढ़ा था, किन्तु इसकी पुष्टि में कोई सम्यक् प्रमाण उपलब्ध नहीं है। परन्तु उन्होंने घर पर ही कुछ पुराणों का विशेषतः महान भक्ति ग्रन्थ श्रीमद्भागवत का अध्ययन किया था। एक विद्यार्थी के रूप में वे वास्तव में बहुत ही प्रतिभाशाली थे, किन्तु वे अत्यधिक अभिमानी भी थे, और अपनी सहपाठियों का वाद विवाद में पराजित करने में विशेष आनन्द लेते थे। अपनी प्रारम्भिक जीवन से ही भक्ति गीता में उनकी प्रबल रुचि थी। कृष्ण के साथ अपना एकाकार बनने में विशेष आनन्द लेते थे। उनके साथियों में निम्नलिखित का उल्लेख किया जा सकता है श्रीनिवास पण्डित व उनके तीन भाई वासुदेव दत्त, मुकुन्द दत्त व लेखक जगई श्रीगम पण्डित भुरारिगुप्त गोविन्द श्रीधर गंगादास दामादर, चन्द्रशेखर मुकुन्द सजय, पुरुषोत्तम विजय, वज्रेश्वर, सनातन, हृदय, मदन और रामानन्द। चैतन्य ने अपने पिता से भी बड़ो में कुछ शिक्षण प्राप्त किया था। उन्होंने विष्णु पण्डित और गंगादास पण्डित से भी शिक्षण प्राप्त किया था। अपने जीवन में इस काल में उनका हरिनाम और गदाधर से घनिष्ठ परिचय हुआ गया था।

चैतन्य की पहली पत्नी सधमो देवी, जो बल्लभ मिश्र की पुत्री थी सप्तदश से मर गई, फिर उन्होंने विष्णुप्रिया से विवाह किया। अपने पिता की मृत्यु के पश्चात् वे पश्चात् अत्येष्टि सम्स्कार का अनुष्ठान करने के लिए गया गए, कहा जाता है कि वहाँ उन्होंने परमानन्द पुरी, ईश्वर पुरी, रघुनाथ पुरी, ब्रह्मानन्द पुरी, अमर पुरी, गापाल पुरी और अन्तत पुरी जैसे सप्त महानुभावों से भेंट की। उनका ईश्वर पुरी ने दीक्षा दी और उन्होंने ससार का त्यागने का निश्चय कर लिया। किन्तु वे नवद्वीप लौटे और कुछ काल तक भागवत पुराण का उपदेश देते रहे।

नवद्वीप में नित्यानन्द नामक एक 'अवधूत' उनके साथ रहने लग। उनकी मित्रता ने चैतन्य में भगवद् प्रेम के भावावेग की अग्नि को और अधिक प्रज्वलित किया, और वे दोनों अन्त्येष्टि सहित अर्हन्सि नृत्य एवं संगीत में व्यतीत करने लगे। इसी काल में उनके बं नित्यानन्द के प्रभाव से दो शराबी, जगई और मेघाई,

बैष्णव प्रेम पथ में सपरिवर्तित हुए। थोड़े काल के पश्चात् अपनी माता की अनुमति से उन्होंने सयास ग्रहण कर लिया और कटवा की और प्रस्थान किया, तथा वहाँ से अद्वैत से भेंट करने के लिए शांतिपुर गए। इस स्थान से वे अपने अनुयायियों सहित पुरी के लिए रवाना हुए।

यह है चैतन्य के प्रारम्भिक जीवन की सक्षिप्त रूपरेखा, सब रुचिपूर्ण घटनाओं से रहित तथा उनके विभिन्न जीवन चरित्र रेखाका में इस पर बहुत अशा में एक मत है।

बृहणदास कविराज की बगला रचना 'चैतन्य चरितामृत' सम्भवतः उनका एक आधुनिकतम जीवन चरित्र है, परन्तु अपनी शूद्धता के कारण वह सहज ही चैतन्य की अथ जीवन-कथाओं से लोकप्रियता में आगे बढ़ गई है। वह चैतन्य के जीवन को तीन भागों में विभाजित करते हैं 'आदिलीला (प्रथम भाग) 'मध्यलीला' (द्वितीय भाग), और 'अत्यलीला (अन्तिम भाग)। प्रथम भाग पहले चौबीस वर्षों के विवरण से निर्मित है, जिसके अंत में चैतन्य ने ससार का परित्याग किया। वे अथ चौबीस वर्षों तक जीवित रहे और ये दो भागों में विभाजित हैं—उनके जीवन के द्वितीय और अन्तिम भाग। इन चौबीस वर्षों में से छह वर्ष तीर्थ यात्रा में व्यतीत हुए, यह मध्यवर्ती काल कहलाता है। शेष अठारह वर्ष उन्होंने पुरी में व्यतीत किए, जो अन्तिम काल को निर्मित करते हैं, जिनमें से छह वर्ष पवित्र प्रेम पथ के उपदेश में व्यतीत हुए और शेष बारह वर्ष प्रगाढ हर्षो-मादा में वे अपने प्रिय प्रभु कृष्ण की विरह-जय पीठा की अनुभूति में व्यतीत हुए।

अपने जीवन के चौबीसवें वर्ष में सयास ग्रहण के पश्चात् माघ (जनवरी) मास में उन्होंने वृंदावन के लिए प्रस्थान किया और तीन दिन तक राठ प्रदेश (बंगाल) में यात्रा की। उन्हें वृंदावन की राह ज्ञात नहीं थी, और नित्यानन्द उन्हें शांतिपुर ले गए। चैतन्य की माता कई अथ जागो, श्रीवास, रामई विद्यानिधि, गदाधर वनैश्वर, मुरारि, युक्लाम्बर श्रीधर, व्यय, वामुदेव, मुकुन्द, बुद्धिमत् खान, नन्दन और सजय के सहित उनसे मिलने के लिए शांतिपुर आईं। शांतिपुर से चैतन्य गंगा के किनारे किनारे बालेश्वर (उड़ीसा स्थित) होते हुए नित्यानन्द, पंडित जगदानन्द दामोदर पण्डित और मुकुन्द दत्त के साथ पुरी के लिए रवाना हुए। फिर वे याज्ञपुर और साक्षीगोपाल के निकट से होते हुए पुरी आए। वहाँ पहुँच कर वे सीधे जगन्नाथ के मंदिर में गए उन्होंने मूर्ति की आर दृष्टिपात किया और वे मूर्छित हो गए। साव-मोम भट्टाचार्य, जो उस समय पुरी में निवास करते थे, उनको अपने घर पर लाए वहाँ नित्यानन्द, जगदानन्द, दामोदर सभी आए और उनके साथ रहने लगे। यहाँ चैतन्य

कुछ समय तक सावनीम के घर पर रह और उनके साथ बाद विवाद किए जिनमें उन्होंने शंकर के अद्वैतवादी सिद्धांतों का खण्डन किया।¹

कुछ समय पश्चात् चैतन्य दक्षिण व लिंग रवाना हुए और पहले कूमस्थान आए जो सम्भवत गजम जिले (दक्षिणी उड़ीसा) में स्थित है फिर वे गोदावरी के किनारे होकर निकले और रामानंद राय से मिले। 'भक्ति भाव' के सूक्ष्म पक्ष पर उनके साथ एक दीर्घ वार्तालाप के क्रम में चैतन्य उनसे अत्यधिक प्रभावित हुए उन्होंने उनके साथ कुछ समय भक्ति संगीत व हर्षो-मादा में व्यतीत किया। तत्पश्चात् उन्होंने पुन अपनी यात्रा आरम्भ की और कहा जाता है कि वे मल्लिकार्जुन-तीर्थ अहावल नसिंह स्कन्दतीर्थ और अयस्थानों से होकर निकल तथा बाद में कावरी तट पर श्रीरगम् में आए। यहाँ वे बैकट भट्ट के घर में चार माह तक रह तत्पश्चात् वे ऋषभ पर्वत पर गए जहाँ उनकी परमानन्द पुरी से भेंट हुई। यह कहना कठिन है कि उन्होंने दक्षिण में कहा तक यात्रा की किन्तु वे कदाचित् प्रायतनकोर तक गए। यह भी सम्भव है कि वे कुछ ऐसे स्थानों पर भी गए जहाँ मध्वाचार्य का बहुत प्रभाव था और कहा जाता है कि उनके मध्व सम्प्रदाय के आचार्यों के साथ संवाद हुए। उन्होंने वर्णव्यवस्था के दो महत्वपूर्ण हस्तलिखित 'ब्रह्मसंहिता' व कृष्ण वर्णामृत की खोज की, और उनका अपने साथ ले आए। कहा जाता है कि वे कुछ और आगे पूर्व में नासिक तक गए किन्तु यह कहना कठिन है कि इन यात्राओं की क्या वहाँ तक सत्य है। लौटती यात्रा में उन्होंने पुन रामानन्दराय से भेंट की, जो उनके पीछे पीछे पुरी गए।

उनके पुरी लौटने के पश्चात् पुरी के तत्कालीन नरेश प्रतापसूद ने उनमें परिचित होने की विनय की और वे उनका शिष्य हो गए। पुरी के चैतन्य काशी मिश्र के मकान में रहने लगे। उनके अनुयायियों में अय व्यक्तियों के साथ जनादन कृष्णदास, लिखी माहिति प्रद्युम्न मिश्र जगन्नाथ दास मुरारि माहिति चंद्रेश्वर और सिंहेश्वर थे। चैतन्य अपना अधिकांश समय भक्ति-गीता नृत्य व हर्षो-मादा में व्यतीत करते थे। १५१४ ई० में वे अनेक अनुयायियों सहित वृंदावन के लिए रवाना हुए किन्तु जब तक वे पाणिहाटि और कामारहाटि आए तब तक उनके निकट इतना जन-समुदाय इकट्ठा हो गया कि उन्होंने अपना वायज्य रद्द कर दिया और वे पुरी लौट आए। भागामी वष की शरद ऋतु में वे वानभद्र भट्टाचार्य के साथ पुन वृंदावन के लिए रवाना हुए और बनारस आए वहाँ उन्होंने बाद विवाद में प्रकाशचन्द नामक एक

¹ सावनीम के साथ इस घटना के संबंध में बहुत मतभेद है सस्त्रुत व 'चैतन्य चरिता मृत' और 'चैतन्य चंद्रोदय नाटक' कृष्णदास कविराज की बगला 'चैतन्य चरिता मृत' के यहाँ प्रस्तुत किए गए विवरण से सहमत नहीं हैं।

सुबिख्यात उपदेशक का पराजित किया, जो घट्टितवादी सिद्धांत का मानते थे। वृंदावन में उन्होंने श्री रूप गोस्वामी, उद्धवदास माधव व अन्य लोगों से भेंट की। तत्पश्चात् उन्होंने वृंदावन व मथुरा छाड़ दिए और गंगा-तट से हाते हुए इलाहबाद गए। वहाँ वे बल्लभ भट्ट और रघुपति उपाध्याय से मिले और उन्होंने श्रीरूप की सविस्तार धार्मिक उपदेश दिया। बाद में चैतन्य सनातन से मिले और उनको और धार्मिक उपदेश दिया। वे बनारस लौटे, जहाँ उन्होंने प्रकाशानन्द को पढाया फिर वे पुरी लौट आए और वहाँ कुछ समय बिताया। 'चैतन्य चरितामृत' में चैतन्य की ईश्वरीय प्रेरणावस्था में उनके हर्षोभास का वर्णन करने वाली कई कथाएँ बही गई हैं, एक श्रवण पर वे हर्षोभास की श्रवणवस्था में समुद्र में कूद पड़े थे और एक मछुएँ ने उन्हें बाहर निकाला। परन्तु यह दुर्भाग्य का विषय है कि हम उनकी मृत्यु के सबब में ठीक ठीक पता नहीं है।

चैतन्य का भावावेशवाद

चैतन्य के धार्मिक जीवन में भक्ति के ऐसे अनन्य शारीरिक विवृतिजय लक्षण अभिव्यक्त होते हैं जिनकी वदाचित किसी भी अन्य ज्ञात सत के जीवन में कोई समानता नहीं पाई जाती। सम्भवतः उनकी निकटतम समानता सत फ्रांसिस आफ असिसी के जीवन में पाई जा सकती है परन्तु चैतन्य का भावना प्रवाह अधिक आत्म के द्रित व प्रगाढ प्रतीत होता है। अपने धार्मिक जीवन के प्रारम्भ में वे न केवल 'कीर्तन' नामक एक विचित्र प्रकार के आत्मा-मत्त गीत नृत्य में निमग्न रहते थे, वरन् वे पुराणों में कथित कृष्ण के जीवन की विभिन्न घटनाओं का प्रायः अनुकरण भी किया करते थे। किन्तु अपने सायास जीवन की परिष्कृतता के साथ-साथ उनका उमाद और वृष्ण के प्रति उनका प्रेम इतना अभिवृद्ध हो गया कि उनमें लगभग पागलपन एक मिरगी के लक्षण विकसित हो गए। उनके रोम रंध्रा से रक्त छूने लगता उनके दात किट-किटाने लगते, उनका शरीर एक क्षण ही में सकुचित हो जाता, और आगामी क्षण में फूलता हुआ प्रतीत होता। वे अपना मुख पद्म पर रगड़ लिया करते और रोने लगते तथा रात्रि में उन्हें नींद नहीं आती थी। एक बार वे समुद्र में कूद पड़े, कभी कभी ऐसा प्रतीत होता कि उनकी हड्डियाँ के जाड विस्थापित हो गई हैं और कभी कभी ऐसा प्रतीत होता कि उनका शरीर सकुचित हो गया है। उनके गीतों का एक मात्र आशय यह था कि उनका हृदय प्रभु कृष्ण के लिए पीडित और विदीर्ण हो रहा है। उन्हें रामानन्द राय के स्वप्न चण्डीदास और विद्यापति की कविताएँ बिल्ब भगल का वृष्ण कर्णामृत तथा जयदेव के गीत गोविन्द का पढ़ने में अनुरक्ति थी, इनमें से अधिकांश रत्यात्मक भाषा में वृष्ण प्रेम के रहस्य-गीत थे। ऐसी हर्षोमत्त भक्ति का विवरण हमें पुराणों 'गीता' अथवा भारत के किसी भी अन्य धार्मिक साहित्य में

कहीं भी उपलब्ध नहीं होता, भागवत पुराण' में निःसन्देह एक दो छंद हैं जो एक प्रकार से उस 'भक्ति का पूर्वाभास देते हैं जो हमें चतन्य के जीवन में दिखाई देती है— परंतु चतन्य के जीवन के बिना शारीरिक विकृतिजन्य धार्मिक अनुभूति का हमारा भण्डार धर्म में विमुद्ध भावावेशवाद की एक सबसे अधिक फलदायक उपज से खूब रहता। चैतन्य न लगभग कुछ भी नहीं लिखा, उनके उपदेश अल्प थे, और हमारे पास उन परिसंवादों का कोई प्रामाणिक अभिलेख नहीं है जिनमें उन्होंने भाग लिया बतलाते हैं। उन्होंने बहुत कम उपदेश दिए, उनका उपदेश प्रायः उनकी अपनी रहस्यवादी श्रद्धा एवं कृष्ण प्रेम के प्रदर्शन में निहित होता था फिर भी जो प्रभाव उन्होंने अपने समकालीन व्यक्तियों तथा अपनी मृत्यु के पश्चात् की कुछ शताब्दियों पर डाला वह असाधारण था। उनके समय में संस्कृत व बंगला साहित्य को एक नवीन प्रेरणा मिली, और एक अर्थ में बंगाल भक्ति मय गीतिकाव्य से सिकत हो गया। उनके जीवन चरित्र-लेखकों द्वारा दिए गए विवरणों से हम जान सकते हैं कि वे संप्रदाय के प्रतिरिक्त अपने दशन का कोई विवरण देना हमारे लिए कठिन है। जैसा कि हम आगे देखेंगे, उनके सम्प्रदाय के सदस्यों में जीव गोस्वामी और बलदेव विद्याभूषण ही सम्भवतः ऐसे व्यक्ति हैं जिन्होंने एक प्रकार के दशन का निरूपण करने का प्रयास किया।

चैतन्य के दार्शनिक मत के प्रिय में 'चैतन्य-चरितामृत' से संग्रह

कृष्णदास कविराज जिन्हें अथवा कविराज गोस्वामी कहते हैं चतन्य के समकालीन नहीं थे, किंतु वे उनके अनेक महत्त्वपूर्ण अनुयायियों के सम्पर्क में आए इसलिए यह मानना उचित है कि उन्हें उनमें प्रचलित चैतन्य के जीवन की घटनाओं का परम्परागत विवरण उपलब्ध हुआ था। वह पुरी में वासुदेव सावमी के साथ चतन्य के उस विचार-विमर्श का विवरण देते हैं जिसमें पश्चादुक्त ने अद्वैतवादी मत को खण्डित करने का प्रयास किया था। उक्त भाग्यवार्तालाप यह प्रदर्शित करता है कि चतन्य के अनुसार ब्रह्मन् निर्विशेष नहीं हो सकता ब्रह्मन् के निर्विशेषत्व को सिद्ध करने का कोई भी प्रयास केवल विपरीत दिशा में उन्मुख होगा उसके सर्वविशेषत्व को सिद्ध करेगा और इस तथ्य की स्थापना करेगा कि वह सब सम्भव शक्तियों से सम्पन्न है। ये शक्तियाँ अपने स्वरूप में तीन प्रकार की होती हैं—विष्णु-शक्ति 'क्षेत्रज्ञ-शक्ति' और 'अविद्या शक्ति'। 'विष्णु शक्ति' के रूप में प्रथम शक्ति पर पुनः तीन दृष्टिकोणों से विचार किया जा सकता है, 'ह्लादिनी,' 'सौमिनी,' और 'सवित'। ये तीनों शक्तियाँ भ्रान्त, सत् व चित् ईश्वर की परा शक्ति (अथवा विष्णु शक्ति) में एकत्र रहती हैं। 'क्षेत्रज्ञ शक्ति' अथवा 'जीव शक्ति' (जीवात्मा के रूप में ईश्वर की शक्ति), और 'अविद्या शक्ति' (जिसके द्वारा जगदाभासों की सृष्टि होती है) ईश्वर के परा पक्ष में

अस्तित्व नहीं रखती। वस्तुतः ब्रह्मन् सब 'प्राकृत' गुणा से रहित है, किन्तु वह वस्तुतः अप्राकृत गुणा से पूरा है। इसी दृष्टिकोण से उपनिषदा ने ब्रह्मन् वा 'निगुण' (गुण रहित) के रूप में और सब शक्तियाँ से रहित (निःशक्तिक) सत्ता के रूप में भी वर्णन किया है। जीवात्माएँ 'माया शक्ति' के नियन्त्रण में रहती हैं, किन्तु ईश्वर माया शक्ति का नियन्ता होता है और उसके माध्यम से जीवात्माओं का भी नियन्त्रक होता है। ईश्वर अपनी अचिन्त्य शक्तियों से जगत् की सृष्टि करता है और फिर भी स्वयं में अपरिवर्तित रहता है। इस प्रकार जगत् मिथ्या नहीं है पर एव सृष्टि होने के कारण नाशवान है। 'ब्रह्म सूत्र' की शंकरवादी व्याख्या गलत है और उपनिषदा के आशय के अनु रूप नहीं है।

चैतन्य चरितामृत की मध्य लीला' के अध्याय ८ में हमें प्रेम के आदान की क्रमिक श्रेष्ठता के संबंध में चैतन्य और रामानंद के मध्य जो प्रसिद्ध वार्तानाप हुआ था वह मिलता है। रामानंद कहते हैं कि ईश्वर के प्रति भक्ति वण धम के अनुपालन से उत्पन्न होती है। यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि 'भक्ति रसामृत सिंधु' के अनुसार 'भक्ति' दार्शनिक ज्ञान 'ब्रम' अथवा 'वराग्य' की इच्छा से किसी भी प्रकार से प्रभावित हुए बिना तथा अपने स्वाय की अभिलाषा से सम्बंधित हुए बिना स्वयं की कृष्ण की सेवा मात्र के लिए उसके प्रति अनुरक्त करने में निहित होती है।^१

'चैतन्य चरितामृत' में उद्धृत 'विष्णु पुराण' इस मत को मानता है कि वण धम एव आश्रम धम के अनुपालन के द्वारा ही ईश्वर की उपासना की जा सकती है। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या वण धम व आश्रम धम का ऐसा अनुपालन एक व्यक्ति को 'भक्ति' की प्राप्ति करवा सकता है अथवा नहीं। यदि 'भक्ति' का अर्थ केवल ईश्वर के लिए ही उसकी सेवा करना है (आनुकूल्येन कृष्णानुसेवनम्) तो वण धम का अनुपालन उसकी प्राप्ति की ओर एक अनिवाय चरण नहीं माना जा सकता उसका एकमात्र योगदान चित्त की शुद्धि ही सकता है जिसके द्वारा चित्त ईश्वर के अनुग्रह को ग्रहण करने के योग्य बन जाय। रामानंद के इस उत्तर से सतुष्ट न होकर चैतन्य उनसे अप्रह्व करते हैं कि वे भक्ति की अधिक अच्छी व्याख्या करें। उत्तर में रामानंद कहते हैं कि एक और भी उन्नत अवस्था वह होती है जिसमें भक्त अपने सब धम-पालन में ईश्वर के प्रति अपने सकल स्वार्थों का त्याग कर देता है किन्तु एक और भी अधिक उन्नत अवस्था हाती है जिसमें एक व्यक्ति अपने ईश्वर प्रेम के द्वारा अपने

^१ अयाभिन्नापिताभूय ज्ञान कर्माचनाहतम् ।

आनुकूल्येन कृष्णानुसेवनं भक्तिरुत्तमा ।

सब धर्मों का त्याग कर देता है। जब तक एक व्यक्ति स्वयं अपने सामं व सबध के सब विचारों का परित्याग नहीं कर सकता, तबतक वह प्रेम भाग में अग्रसर नहीं हो सकता। आगामी उन्नत अवस्था यह है जिसमें भक्ति ज्ञान से अभिहित हो जा जाती है। किंतु विगुह भक्ति में ज्ञान का कोई भी अवरोधक प्रभाव नहीं होना चाहिए। दार्शनिक ज्ञान और वारा वैराग्य भक्ति के भाग में बाधक होते हैं। ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान और भाग्य व ईश्वर के अनिष्ट सबध का ज्ञान भक्ति के लिए अबाधक माना जा सकता है। हमारे मन की ईश्वर के प्रति मर्ज एव अनय आसक्ति ही 'प्रेम भक्ति' कहलाती है यह पाँच प्रकार की होती है—'गात (गात प्रेम) दास्य (ईश्वर का भेदक) सख्य (ईश्वर से मित्रता), वात्सल्य (ईश्वर के प्रति ममता) और 'माधुर्य (मधुर प्रेम अथवा प्रेमी के रूप में ईश्वर का प्रेम)। अतः विभिन्न प्रकार के प्रेम श्रेष्ठता के क्रम में उपरोक्त विधि से व्यवस्थित किए जा सकते हैं वस्तुतः अपने प्रति अथवा प्रेमी के रूप में ईश्वर का प्रेम उच्चतम होता है। कृपावन व कृष्ण की प्रेम-अथवा प्रेमी गोपिया का कृष्ण के प्रति प्रेम और विनेयत राधा का कृष्ण व प्रति प्रेम इस उच्चतम प्रेम का प्रतिरूप है। रामानंद अपना सम्पादन इस कथन से समाप्त करते हैं कि प्रेम के उच्चतम गिर पर प्रेमी और प्रेमिका एकत्व में विलीन हो जाते हैं तथा उन दोनों के माध्यम से प्रेम की एक अद्वितीय अभिव्यक्ति पत्नीभूत होती है। जब प्रेमी और प्रेमिका प्रेम के मधुर दुग्ध प्रवाह में अपना व्यक्तित्व खो बैठते हैं तब प्रेम अपने उच्चतम स्वरूपमान को प्राप्त कर लेता है।

बाद में, मध्य लीला' अध्याय २६ में गुह भक्ति के स्वरूप की व्याख्या करते हुए चतय कहते हैं कि गुह भक्ति वह होती है जिसमें भक्त सब कामनाओं सब श्रौपचारिक उपासना सब ज्ञान व क्रम का परित्याग कर देता है और अपनी सब इन्द्रिय शक्तियों से कृष्ण के प्रति आसक्त हो जाता है। एक सच्चा भक्त ईश्वर से कुछ भी नहीं चाहता, किंतु केवल उसे प्रेम करने से सतुष्ट रहता है। उसमें मानवी प्रेम के समरूप ही लक्षणों का प्रदर्शन होता है जो श्रेष्ठता की पराकाष्ठा पर पहुँच जाते हैं।

'मध्य लीला' के अध्याय २२ में यह कहा गया है कि भक्ति की तीव्रता की मित्रता भावावेश की प्रगाढ़ता की मित्रता पर निर्भर करती है। जो व्यक्ति कृष्ण का भक्त होता है उसमें प्रारम्भिक नतिव गुण होने चाहिए, उसे दयालु, सत्यवत्ता, सबके प्रति समान, अहिंसक उदार चित्त कोमल विगुह, नि स्वार्थी, अपने व अन्य व्यक्तियों के प्रति शान्तिमय होना चाहिए, उसे परोपकारी होना चाहिए, कृष्ण को अपना एकमात्र आश्रय मान कर उसी पर आधारित रहना चाहिए किही अन्य इच्छामो

मे आसक्त नहीं होना चाहिए, कृष्ण की उपासना करने के प्रयत्न के अतिरिक्त अय कोई प्रयत्न नहीं करना चाहिए, स्थिर रहना चाहिए अपनी सब वासनाओं को पूरा वश में रखना चाहिए, उसे असावधान नहीं रहना चाहिए अय व्यक्तियों का आदर करने के लिए तत्पर रहना चाहिए, नम्रता से पूरा होना चाहिए सब दुखों को धैर्यपूर्वक सहन करने के लिए तत्पर रहना चाहिए, उसे अय सच्चे भक्ता के साहचर्य में आसक्त रहना चाहिए—ऐसे माग से ही उसमें कृष्ण प्रेम का क्रमशः उदय होगा। एक सच्चे वैष्णव को स्त्रियाँ तथा उन सभी वस्तुओं का साथ त्याग देना चाहिए जो कृष्ण के प्रति आसक्त नहीं हैं। उसे वण धम एवं आश्रम धम का परित्याग कर असहाय अवस्था में कृष्ण पर आश्रित रहना चाहिए। कृष्ण पर आश्रित रहना और उसके प्रति आत्म-समर्पण करना एक वैष्णव का चरम धम है। कृष्ण प्रेम एक मनुष्य के हृदय में जन्मजात हाता है, तथा वह उत्तेजक अवस्थाओं में अभिव्यक्त होता है। ईश्वर प्रेम ईश्वर की 'ह्लादिनी' शक्ति की अभिव्यक्ति होता है और चूँकि वह जीवात्माओं का एक सघटक तत्त्व होता है इसलिए ईश्वर के प्रति जीवात्माओं का आकर्षण मानव जीवन का एक मूलभूत तथ्य है, वह बुद्ध काल तक गुप्त रह सकता है किंतु वह उपयुक्त अवस्थाओं में जाग्रत होकर रहता है।

जीवात्माएँ ईश्वर की ह्लादिनी और मवित शक्ति दोनों की अशमांगी होती हैं तथा 'माया शक्ति' जब पदाथ में अभिव्यक्त होती हैं। इन दो शक्ति-समुदायों के मध्य में होने के कारण जीवात्माएँ 'तटस्थ शक्ति' कहलाती हैं। एक जीवात्मा एक आर जड शक्तियों व आकर्षणों से प्रवृत्त होती है, और ईश्वर की 'ह्लादिनी-शक्ति' से वह ऊपर की ओर प्रेरित होती है। इसलिए एक मनुष्य को ऐसा पथ ग्रहण करना चाहिए कि जडात्मक आकर्षणों एवं इच्छाओं की शक्ति क्रमशः घट जाय, जिसके फलस्वरूप वह ईश्वर की 'ह्लादिनी शक्ति' के द्वारा आगे आकर्षित हो सके।

चैतन्य के कुछ साथी

चैतन्य के एक अति प्रियपात्र नित्यानन्द थे। उनके जन्म और मृत्यु की यथायथिति का पता लगाना कठिन है किंतु ऐसा प्रतीत होता है कि वे चैतन्य से कुछ वर्ष पहले थे। वह जाति के ब्राह्मण थे, परंतु अवधूत बन जाने के कारण जाति भेद नहीं मानते थे। वह चैतन्य के दूत थे जो पुरी में चैतन्य की अनुपस्थिति में बंगाल में वैष्णव धम का प्रचार करते थे, कहा जाता है कि उन्होंने बंगाल के अनेक बौद्धों व निम्न जाति के हिंदुओं को वैष्णववाद में सपरिवर्तित किया। जीवन की प्रौढावस्था में नित्यानन्द ने सायास व्रत को ताठ दिया और कलना के गौरदास

सखेल के भाई सूरजदास सखेल की दा ब्याघ्रा से विवाह कर लिया ये दा पतिपत्नी वसुधा और जाह्नवी थी। नित्यानन्द के पुत्र वीरचन्द्र जिन्हें वीरभद्र भी कहते हैं, वैष्णव इतिहास के उत्तरवर्ती काल में एक प्रमुख विद्वान् हुए।

प्रतापरुद्र पुरुषोत्तमदेव के पुत्र थे जो १४७८ में सिंहासनारूढ हुए और प्रतापरुद्र स्वयं १५०३ में सिंहासनारूढ हुए। वे बहुत विद्वान् थे और साहित्यिक विवादा में रुचि लेते थे। अपने ग्रंथ 'उड़ीसा का इतिहास' (१८६१ में प्रकाशित) में श्री स्टर्लिंग उनके सबंध में कहते हैं कि उन्होंने अपनी सेवा लेकर रामेश्वरम् पर चढ़ाई कर दी थी और विजनगर नामक प्रसिद्ध नगर का ले लिया उन्होंने मुसलमानों से भी युद्ध किया था और उन्हें पुरी पर घातमण्डल करने से रोका। पुरी में चैतन्य के कार्यों की तिथि मुख्यतः १५१६ और १५३३ के मध्य में पड़ती है। रामानन्द राय प्रतापरुद्र का एक मंत्री थे और उनकी मध्यस्थता से चैतन्य प्रतापरुद्र के सम्पर्क में आए जो उनके एक अनुयायी हो गए। प्रतापरुद्र के सपरिवर्तन सहित चैतन्य की प्रतिष्ठा ने उड़ीसा के जन समुदाय पर एक गम्भीर प्रभाव डाला और इसके फलस्वरूप वहाँ वैष्णववाद का महत्वपूर्ण प्रचार एवं बौद्ध धर्म का क्षय हुआ।

चैतन्य के काल में हुसैनशाह गौड़ के नवाब थे। इस्लाम में सपरिवर्तित दा ब्राह्मण जिनके सखर मलिक और दबिर खास मुसलमानों नाम थे, उनके दा उच्च अधिकारी थे, उन्होंने चैतन्य का रामकेलि में देखा था और वे उनसे अत्यधिक प्रभावित हुए थे। पीछे अपनी समस्त संपत्ति उन्होंने निधना में बांट दी और सयासी होकर वे सनातन और रूप नाम से विख्यात हुए वहाँ जाना है कि रूप चैतन्य से बनारस में मिले जहाँ उन्हें उनसे उपदेश मिला उन्होंने अनेक मृत्युवान संस्कृत रचनाएँ लिखी यथा—ललित माधव विदग्धमाधव उज्ज्वल नीलमणि 'उत्कलिवा-वल्गरी (१५५० में लिखित) उद्धव दूत' उपदेशामृत कापण्यपुजिका 'गङ्गाप्टक गोविन्द विरदावली गौराङ्गकल्पतरु चतुष्टय दान कलि कौमुदी नाटक चंद्रिका पद्यावली 'परमाय-सदम प्रीति सदम प्रेम-दु सागर, मधुरा-महिमा मुकुन्द मुक्ता रत्नावली स्तोत्र टाका यामुनाप्टक रसामृत विद्या कुसुमाजलि 'ब्रज विलासस्तव शिक्षादशक 'सन्धेय भागवतामृत 'साधन पद्धति स्तवमाला हंसदूत काव्य हरिनामांमृत याकरण हरेकृष्ण महामन्त्राय निरूपण चन्द्रोष्णादशक।

सनातन ने निम्नलिखित रचनाएँ लिखी—उज्ज्वल-रस-वधा उज्ज्वल नीलमणि-नीका भक्ति विदु 'भक्ति सन्ध' 'भागवत श्रम-सदम भागवतामृत' 'योग शतक-व्याख्यान 'विष्णु-तोषिणी' 'हरिभक्ति विलास,' भक्ति रसामृत सिंधु। जब हुसैन शाह ने यह सुना कि सनातन उन्हें छाड़ देने का विचार कर रहे हैं तब उन्होंने उन्हें कारागार में डाल दिया परंतु सनातन ने कारागार के अध्यक्ष को

घूस दे दी, जिसने उसे मुक्त कर दिया। उन्होंने तुरंत गंगा पार कर सयास-जीवन ग्रहण कर लिया, और अपने भाई रूप से भेंट करने के लिए मथुरा गए, तथा चतुर्थ से भेंट करने हेतु पुरी लौटे। पुरी में कुछ माह तक रह कर वह वृंदावन गए। इस बीच रूप भी पुरी चले गए थे और वह भी वृंदावन लौट आए। यह दोनों महान् भक्त थे और उन्होंने अपना जीवन कृष्ण की उपासना में व्यतीत किया।

अद्वैताचार्य का वास्तविक नाम कमलाकर भट्टाचार्य था। उनका जन्म १४३४ में हुआ था, और इस प्रकार वह चतुर्थ से वाचन वष बड़े थे, वह सस्कृत के बहुत बड़े पण्डित थे और शांतिपुर में निवास करते थे। वह अपना अध्ययन समाप्त करने के लिए नवद्वीप गए। इस समय लोग बहुत जड़वादी बन गए थे अद्वैत इस पर बहुत दुःखी थे, और अपने मन में उनके मानस परिवर्तन के लिए किसी महान् शक्ति के उदय के लिए प्रार्थना करते थे। सयास ग्रहण करने के पश्चात् चतुर्थ शांतिपुर में अद्वैत के यहाँ गए थे जहाँ दोना हर्षोमाद युक्त नृत्या का आनन्द लेते थे, उस समय अद्वैत लगभग पचहत्तर वष के थे। कहा जाता है कि चतुर्थ से भेंट करने के लिए पुरी गए थे। कुछ विद्वानों के अनुसार अद्वैत १५३६ में परलोकवासी हुए थे, तथा अय विद्वानों के अनुसार १५८८ में (जा अविश्वसनीय है)।

अद्वैत और नित्यानन्द के अतिरिक्त चतुर्थ के अनेक अन्य साथी थे जिनमें एक श्रीवास अथवा श्रीनिवास थे। यह सिलहट के एक ब्राह्मण थे जो नवद्वीप में आकर बस गए थे और यथेष्ट धनाढ्य थे। उनकी ठीक ठीक जन्म तिथि बताना सम्भव नहीं है किन्तु १५४० से बहुत पूर्व उनकी मृत्यु हो चुकी थी (जब जयानन्द ने अपना चतुर्थ मंगल लिखा)। संभवतः जिस समय चतुर्थ का जन्म हुआ वह चालीस वष के थे। बालक चतुर्थ श्रीवास के घर पहुँचा जाया करते थे। यद्यपि अपने प्रारम्भिक जीवन में वह भूनाधिक आस्था रहित थे तथापि भागवत के अध्ययन के प्रति अनुरक्त थे। नवद्वीप में रहते समय अद्वैत के निरन्तर साथी थे। जब गया से लौटने पर चतुर्थ का मन ईश्वर-भुक्ती हुआ तब श्रीवास का घर हर्षोमाद युक्त नृत्या की रंगभूमि बन गया। इसके उपरांत श्रीवास चतुर्थ के एक महान् गिष्य बन गए। चतुर्थ के जीवन कथाकार, वृंदावनदास की माता नारायणी श्रीवास की एक भतीजी थी।

प्रतापहरि के मंत्री एवं जगन्नाथ वस्त्रम के सख्त रामानन्दराय की चतुर्थ अत्यधिक प्रशंसा करते थे। वे मध्य भारत में विद्यानगर के मूल निवासी थे। चतुर्थ चरितामृत में वर्णित प्रसिद्ध वार्तानाप प्रदर्शित करता है कि कैसे स्वयं चतुर्थ ने परा भक्ति के सबंध में रामानन्द से शिक्षा ली। अपनी ओर से रामानन्द राय भी चतुर्थ के प्रति बहुत आसक्त थे और प्रायः उनके साथ समय व्यतीत करते थे।

चैतन्य के अनुयायी जीव गोस्वामी व बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

तत्त्व-मीमांसा

जीव गोस्वामी चैतन्य के तुरन्त पश्चात् सम्पन्नता को प्राप्त हुए थे। उन्होंने भागवत-पुराण पर एक टीका लिखी जो उनके प्रमुख ग्रन्थ 'पट्ट सदम' का द्वितीय अध्याय (भागवत सदम) है। इस अध्याय में वे कहते हैं कि जब महान् श्रुति अपना परम तत्त्व से तादात्म्यीकरण करते हैं तब उनके मन प्रभु की विविध शक्तियों की अनुभूति करने में असमर्थ रहते हैं। उस समय प्रभु का स्वरूप एक सामान्य रूप में लक्षित होता है (सामान्येन लक्षित तथैव स्फुरत्, पृ० ५०) और उस अवस्था में ब्रह्मन् की शक्तियाँ उससे भिन्न प्रत्यक्ष नहीं की जाती। परम तत्त्व अपनी स्वरूप शक्ति (स्वरूपास्थितया एव शक्त्या) के कारण अपनी श्रुति सब शक्तियों का मूलाश्रय बन जाता है (परासामपि शक्तिना मूलाश्रयरूपम्), और शक्ति भाव के द्वारा भक्ता का विभिन्न शक्तियों का स्वामी प्रतीत होता है तब वह भगवान् कहलाता है। विगुह्य भानन्द तो विशेष्य है और श्रुति समस्त शक्तियाँ उसकी विशेषण होती हैं श्रुति समस्त शक्तियों से विशिष्ट होने पर वह भगवान् कहा जाता है।^१ इस प्रकार ब्रह्मन् का प्रत्यय भगवान् द्वारा निर्दिष्ट सम्पूर्ण व्यक्तित्व की आंशिक अभिव्यक्ति होता है यही भगवान् सब प्राणियों व उनकी गतिविधियों के नियंत्रक के पक्ष में परमात्मन् के रूप में अभिव्यक्त होता है। ब्रह्मन् भगवान् व परमात्मन् के तीन नामों का प्रयोग पूर्ण मिश्रित श्रुति के विभिन्न पक्षों पर जो बल दिया जाता है उसके अनुसार किया जाता है इस प्रकार ज्या ज्या ईश्वर के एक विशेष पक्ष का आविर्भाव उपासक के अनुभव में होता है, वह उसे ब्रह्मन् भगवान् अथवा परमात्मन् के नाम से संबोधित कर लेता है।^२

^१ भानन्द मात्र विशेष्य समस्ता शक्तय विशेषणानि विशिष्टो भगवान् ।

—पट्ट सदम, पृ० ५० ।

^२ तत्रकस्यैव विशेषण भेदेन तदविशिष्टत्वेन च प्रतिपादनात् तथैव तत् तदुपासक-पुण्यानुभव भेदाच्च आविर्भाव नाम्नोर्भेद ।

—वही पृ० ५३ ।

ब्रह्मन् पक्ष की अनुभूति तब होती है जब उपासक के मन के सम्मुख विशिष्ट गुणा एव शक्तिया का आविर्भाव नहीं होता । उपासक के आत्मस्वरूप के रूप में शुद्ध चैतन्य का बोध करने में शुद्ध चैतन्य के रूप में ब्रह्मन् का बोध भी हा जाता है आत्म स्वरूप के ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य का बाध विशेष भक्ति-साधना के द्वारा उदित होता है ।^१ शंकर द्वारा व्याख्या किए गए वेदांत के अद्वैतवादी सम्प्रदाय के अनुसार आत्मन् का ब्रह्मन् से तादात्म्य 'तत् त्वमसि' नामक वेदांत महावाक्य के उपदेश के द्वारा उदित होता है । किंतु महा तादात्म्य भक्ति साधना अथवा उससे उत्पन्न ईश्वरानुग्रह के द्वारा आविर्भूत होता है ।

भगवान का घाम वकुण्ठ कहा जाता है । इस शब्द की वा व्याख्याएँ हैं एक अर्थ में वह 'माया' से आवृत्त ब्रह्मन् से स्वरूप से एकरूप कहा जाता है^२ अर्थ व्याख्या में वह एक ऐसी सत्ता कहा जाता है जो न ता 'रजस्' एव 'तमस्' की अभिव्यक्ति है, और न 'रजस्' व 'तमस्' से सबधित जन्म 'मत्स्व' की । भगवान की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति होने के कारण अथवा शुद्ध 'सत्त्व' के रूप में उसे एक मित्र द्रव्य से युक्त माना जाता है । यह शुद्ध सत्त्व साध्यवादियों के जड 'सत्त्व' से भिन्न होता है जो 'रजस्' व तमस से सबधित होता है और इस कारण से उसे अप्राकृत' अर्थात् 'प्राकृत से परे माना जाता है । इसी कारण उसे नित्य एव अपरिवर्तनशील माना जाता है ।^३ साधारण गुण जैसे-'सत्त्व,' 'रजस और तमस' 'काल शक्ति की प्रक्रिया से उत्पन्न होने है किंतु सत्त्व वकुण्ठ' 'काल के नियंत्रण में नहीं होता ।'^४

^१ वही पृ० ५४ । ननु सूक्ष्म चिद्-रूपत्व पदार्थानुमत्ते कथं पूरुष चिदाकार-रूप मदीय-ब्रह्म-स्वरूप स्फुरतु तत्राह अनर्थबोध्यार्थमतया चिदाकारता साम्येन शुद्धत्व पदार्थक्य-बोध्य-स्वरूपतया । यद्यपि तादृशात्मानुभवानंतर तदनर्थ बोध्यता कृतौ साधक-शक्तिर्नास्ति तथापि पूरुष तदर्थमेव वृत्तया सबन्नाऽपि उपजीव्यया साधन भक्त्या प्राराधितस्य श्रीभगवत प्रभावादेव तदपि तत्रोदयते । —वही, पृ० ५४ ।

^२ यत्ता वैकुण्ठात् परं ब्रह्माख्यं तत्त्वं परं भिन्नं न भवति । स्वरूप शक्ति विशेषा-विष्कारेण मायया नावृत्तं तदेव तद् रूपम् । —वही पृ० ५७ ।

^३ यत्र वैकुण्ठे रजस तमश्च न प्रवर्तते । तयोर्मिथ सहचर जड यत् सत्त्व न तदपि । किंतु अर्थदेव तच्च या सुष्ठु स्थापयिष्यमाणा ।

मायात परा भगवत् स्वरूप शक्ति तस्या

वसित्वेन चिद् रूप शुद्ध-सत्त्वारव्य सत्त्वम् ।

—वही, पृ० ५८ ।

^४ यह मत कि गुणों का विकास' काल की गति से हाता है, साध्य के साधारण प्राचीन मत में स्वीकार नहीं किया जाता पर वह 'पंचरात्र सम्प्रदाय का एक सिद्धांत है ।

इस प्रकार 'वकुण्ठ' किन्हीं गुणा से रहित होने के कारण एक अर्थ में निर्विशेष (भेदरहित) माना जा सकता है किन्तु एक अर्थ अर्थ में यह कहा जा सकता है कि उसमें भी भेद का अस्तित्व होता है, यद्यपि वे केवल शुद्ध सत्त्व अथवा ईश्वर की स्वरूप शक्ति के रूप के ही सकते हैं।^१

स्वरूप शक्ति और मायाशक्ति परस्पर विरुद्ध होती हैं, तथापि वे दोनों ईश्वर में धारण की जाती हैं।^२ ईश्वर की शक्ति एक साथ ही 'स्वाभाविक' और अचिन्त्य होती है। आगे यह आग्रह किया जाता है कि साधारण जगत् में भी वस्तुआ की शक्तियाँ अचिन्त्य होती हैं अर्थात् न तो उनका वस्तुआ के स्वरूप से निगमन किया जा सकता है और न उनका साक्षात् प्रत्यक्ष किया जा सकता है, किन्तु उनको मानना पड़ता है क्योंकि ऐसी मायता के बिना काय की व्याख्या सम्भव नहीं होगी। अचिन्त्य शब्द का यह भी अर्थ होता है कि यह कहना कठिन है कि शक्ति द्रव्य से एक रूप है अथवा वह उससे भिन्न है, एक ओर तो शक्ति को द्रव्य से बाह्य नहीं माना जा सकता तथा दूसरी ओर यदि वह उससे एक रूप होती तो कोई परिवर्तन कोई गति, कोई काय नहीं हो सकता था। द्रव्य का प्रत्यक्ष किया जाता है। परन्तु शक्ति का नहीं, किन्तु चूँकि एक काय अथवा एक परिवर्तन उत्पन्न होता है इसलिए उपपत्ति यह होती है कि द्रव्य ने अपनी शक्ति अथवा शक्तियाँ के माध्यम से व्यापार किया होगा। इस प्रकार, द्रव्य में स्थित शक्तियाँ के अस्तित्व को तक द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता किन्तु एक उपपत्ति के रूप में स्वीकार किया जाता है।^३ ब्रह्मान् के सबंध में भी ऐसा ही होता है, उसकी शक्तियाँ उसके स्वरूप से एकरूप होती हैं, अतएव उससे सह नित्य हाता है। अचिन्त्यत्व को प्रत्यक्ष प्रत्यक्षत विरुद्ध प्रत्यया का सामञ्जस्य करने के हेतु प्रयुक्त किया जाना है (दुषट-घटकत्व अचिन्त्यत्वम्)। 'अंतरम स्वरूप शक्ति ब्रह्मान के स्वरूप में स्थित रहती है (स्वरूपेण) तथा 'वकुण्ठ' आदि नामा से सूचित उसकी विविध अभिपत्तियाँ के रूप में भी स्थित रहती है (वैकुण्ठादि स्वरूप बभूव रूपेण)।^४ द्वितीय शक्ति (तटस्थ शक्ति) का प्रतिनिधित्व

^१ ननु गुणाद्यभावान् निर्विशेष एवासी लोक इत्याशक्य तत्र विशेषस्तस्या शुद्ध सत्त्वात्मिकाया स्वरूपानतिरिक्त-शक्तिरेव विलास-रूप इति।

-पट्ट सदम पृ० ५६।

^२ ते च स्वरूप शक्ति माया शक्ति परस्पर-विरुद्धे तथा तथाव तय स्थ स्व-गण एव परस्परा विरुद्धा अपि बह्व्य तथापि तासामेक निधान तदेव। -वही, पृ० ६१।

^३ लोके हि सर्वेषां भावाना मणि मन्नादीना शक्तय अचिन्त्य पान गाचरा अचिन्त्य त्वसह यज्ज्ञान कार्याययानुपपत्ति प्रमाणक तस्य गोचरा सति।

-वही पृ० ६३-४।

^४ वही पृ० ६५।

तत्त्व प्राप्त करते हैं स्वय ईश्वर अथवा उसकी स्वरूप शक्ति को किसी भी रूप में प्रभावित नहीं कर सकते ।

‘जीव’ शरीर को ज्ञात कर सकते हैं किन्तु वे परम तत्त्व एक सब वस्तुधा के चरम दृष्टा को ज्ञात नहीं कर सकते । ‘माया’ के द्वारा ही विभिन्न वस्तुएँ एक धामासी स्वतंत्र अस्तित्व रखती हैं और जीवा के द्वारा ज्ञात की जाती हैं किन्तु ब्रह्मण का यथाथ व अनिवाय स्वरूप सब वस्तुधा में सदा एक रूप रहता है, और चूंकि उस अवस्था में कोई द्वैत नहीं होता है इसलिए कुछ भी ज्ञेय नहीं होता है और न ही उससे पृथक कोई रूप हाता है । जो परम तत्त्व सब वस्तुधा को अभिव्यक्त करता है वह स्वयं को भी अभिव्यक्त करता है—वह्नि की उष्ण रश्मियाँ जो अपना अस्तित्व वह्नि से प्राप्त करती हैं व स्वयं वह्नि का नहीं जला सकती ।^१ गुण, सत्व ‘रजस’ व तमस्—जीव’ में स्थित रहते हैं न कि ब्रह्मण में, इसी कारण से जब तब ‘जीव’ माया की शक्ति से अनान में रहते हैं तब तक द्वैत का आभास होता है जो ज्ञाता एवं ज्ञेय के आभास को भी उत्पन्न करता है । पुन ‘माया’ दो प्रकार की बही गई है गुण माया जो जडात्मिका’ हाती है, और आत्म माया जो ईश्वर की शक्ति हाती है । ‘जीव’ माया का प्रत्यय भी होता है जो पुन तीन प्रकार की हाती है—सूजनात्मक (भू) रक्षात्मक (धी) और विनाशात्मक (दुर्गा) । आत्म माया ईश्वर की स्वरूप-शक्ति हाती है ।^२ एक अथ अथ में माया को तीन गुणों से निर्मित माना जाता है । याग काया गन् के भी दो अथ होते हैं—जब उसका प्रयोग योगियाँ अथवा ऋषियाँ की शक्ति के अथ में किया जाता है तब उसका अथ योगाभ्यास से प्राप्त चमत्कार पूरा शक्ति हाता है जब उसका ईश्वर (परमेश्वर) के लिए प्रयोग किया जाता है तब उसका अथ शुद्ध चैतन्य के रूप में उसकी चिच्छक्ति की अभिव्यक्ति हाता है (चिच्छक्ति विलास) । जब माया का प्रयोग ‘आत्म माया’ अथवा स्वयं परमेश्वर की माया के रूप में किया जाता है, तब उसके तीन अथ हात हैं अर्थात् उसकी ‘स्वरूप शक्ति’ ज्ञान व क्रिया से समाविष्ट उसकी इच्छा (ज्ञान किए), तथा चैतन्य के रूप में उसकी शक्ति का विलास (चिच्छक्ति विलास) ।^३ इस प्रकार ‘वैकुण्ठ’ में

^१ स्वरूप वभवे तस्य जीवस्य रश्मि-स्वानीयस्य मण्डलस्थानीयो य आत्मा परमात्मा स एव स्वरूप शक्त्या सबमभूत, अनादित एव भवनास्ते, न तु तन् प्रवेशेन तत्तत्र इतर स जीव केनेतरेण करण भूतेन क पदाथ पश्येत्, न केनापि कमपि पश्ये तित्यथ नहि रश्मय स्वशक्त्या सूप मण्डलातरगत-वभव प्रकाशयेयु, न चारिच्छो वह्नि निदहयु ।
—पट सन्दभ, पृ० ७१ ।

^२ मीयते अनया इति माया शब्देन शक्ति मात्रमपि भण्यते ।
—वही, पृ० ७३ ।

^३ वही, पृ० ७३-४ ।

कोई 'माया' नहीं होती, बल्कि वह स्वयं 'माया' अथवा स्वरूप शक्ति' के रूप का होता है, इस प्रकार वैकुण्ठ माक्ष से एव रूप होता है ।

जब एक बार यह स्वीकार कर लिया जाता है कि परमेश्वर की अचिंत्य शक्ति समस्त विराध ग्रस्त दृश्य घटनाओं की व्याख्या कर सकती है, तथा याग माया के द्वारा परमेश्वर किसी भी रूप आभास अथवा दृश्य घटना की प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति कर सकता है, तब गौडीय सम्प्रदाय के वैष्णवों के लिए उक्त प्रत्यय को धर्मशास्त्रीय उपयोग में लाना सरल हो गया । उन्होंने परमेश्वर और उसकी शक्तियों के तत्त्वमीमासात्मक प्रत्यय को अवष्टाव स्वरूप की उपेक्षा करके उक्त तत्त्वमीमासात्मक सूत्र के विस्तार द्वारा 'भागवत' में वर्णित वृंदावन के कृष्ण की जीवन घटनाओं के धर्मशास्त्रीय स्वरूप में अपने धार्मिक विश्वास की प्रतिरक्षा करने का प्रयास किया । इस प्रकार वे मानते थे कि अपने शरीर एव वस्त्र व आभूषण आदि सहित कृष्ण 'गोपिया' जिनके साथ वे रास लीला करते थे, और यहाँ तक कि वृंदावन की गौएँ और वक्ष भी सीमित रूपा में भौतिक अस्तित्व रखते हुए भी उसी काल में परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति के रूप में असीम और आध्यात्मिक होते हैं । वैष्णव किसी भी विरोध से नहीं डरते थे, बल्कि चातुय से आविष्कृत तत्त्वमीमासात्मक सूत्र के अनुसार परमेश्वर की शक्ति का तार्किकीत स्वरूप ऐसा था कि उसके द्वारा वह सभी प्रकार के सीमित रूपा में स्वयं का अभिव्यक्त कर सकता था और फिर भी शुद्ध आनन्द व चित्त के रूप में अपने चरम स्वरूप में स्थित रह सकता था । विरोध केवल आभासी है क्योंकि स्वयं इस मायता से ही कि, परमेश्वर की शक्ति तार्किकीत है सीमित के असीम से, सात के अनन्त से तादात्म्यीकरण की कठिनाई हल हो जाती है । 'पट सदम' का लेखक यह मिथ्य करने के लिए अत्यधिक परिश्रम करता है कि 'भागवत पुराण' में वर्णित कृष्ण का आभासी भौतिक रूप ब्रह्मन् से एकरूप है । यह एक ऐसी अवस्था नहीं है जिसमें एकरूपता की ब्रह्मन् से 'अत्यन्त तादात्म्य' के रूप में अथवा ब्रह्मन् पर अवलम्बन के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए, यदि ब्रह्मन् शुद्ध चित्त में अपनी अभिव्यक्ति करता है तो वह किसी भी प्रकार के गुणात्मक भेद से रहित अद्वैत के रूप में

^१ वही, पृ० ७०-६२ । सत्य ज्ञानानन्तानन्तरं रस मूर्तित्वाद् युगपदेव सवमपि तत्तद् रूपं वततैव, किंतु यूयं सवदा सव न पश्यथति (पृ० ८३) । ततश्च यदा तव यत्रानो तत्तदुपासना फलस्य यस्य रूपस्य प्रकाशनेच्छा तदैव तत्र तद् रूपं प्रकाशते इति । इयं कदेत्यस्य युक्तिः । तस्मात् तत्तत् सवमपि तस्मिन् श्री कृष्ण रूपेऽतभू तमित्येवमत्रापि तात्पर्यमुपसहरति (पृ० ६०) । तदित्यम् मध्यमाकारव सर्वाधारत्वात् विभुत्व साधितम् । सव गतत्वादपि साध्यते । चित्रं वततदेवेन अपुपा युगपत् पृथक् गृहेषु द्वयष्ट साहस्र स्त्रिय एव उदावहत् ।

प्रकट होना चाहिए, यदि कृष्ण के रूप से ब्रह्मन् के सर्वधिन् होने पर उक्त रूप एक अतिरिक्त अध्यापण के रूप में प्रतीत होता है ता वह ब्रह्मन् की अभिव्यक्ति नहीं होता। यह आग्रह नहीं किया जा सकता है कि कृष्ण का 'शरीर सत्व' की एक उपज है, क्योंकि उसमें 'रजस' नहीं होता अतएव उसमें सज्जनात्मक विवास नहीं होता। यदि उसमें कोई 'रजस' होता है तो कृष्ण का शरीर शुद्ध 'सत्व' से निर्मित नहीं माना जा सकता और यदि 'रजस' का कोई मिश्रण होता है ता वह एक अशुद्ध भवस्या होगी तथा उसमें ब्रह्मन् की कोई अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त 'भागवत पुराण' का मूल पाठ इस मत के निश्चय ही विरुद्ध है कि कृष्ण का शरीर केवल शुद्ध सत्व पर ही निर्भर करता है, क्योंकि उसका कथन है कि कृष्ण का 'शरीर स्वयं ही शुद्ध सत्व शयवा शुद्ध चिन् से एकरूप है।' पुन, चूरी कृष्ण का शरीर विविध रूपों में प्रकट होता है और चूकि ये सब रूप शुद्ध चिदानन्द की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ मात्र हैं इसलिए वे भक्तों के लिए ब्रह्मन् से अधिक आनन्ददायी होते हैं।^१

परमात्म सत्त्व में जीव शयवा यक्ति का एक ऐसी सत्ता के रूप में वरान किया गया है जा अपने स्वरूप में शुद्ध और माया से अतीत होता है किन्तु जो 'माया' से उत्पन्न सब विसृष्टियाँ का प्रत्यक्ष करता है और उनसे प्रभावित होता है उसे 'क्षेत्रज्ञ' कहा जाता है क्योंकि वह स्वयं को अपने अतिरिक्त एक बाह्य 'शरीर (क्षेत्र)' से संबधित करके प्रत्यक्ष करता है।^२ और अधिक प्रत्यक्ष अर्थ में परमेश्वर भी क्षेत्रज्ञ कहा जाता है क्योंकि वह न केवल माया वरन उसमें प्रभावित सब जीवों के अतर्कामिन के रूप में व्यवहार करता है और फिर भी अपनी स्वरूप शक्ति से स्वरूपस्थ रहता है।^३ 'क्षेत्रज्ञ' की शुद्ध निर्विशेष चिन् (निर्विशेष चिद्-वस्तु) के अर्थ में अद्वैतवादी व्याख्या नहीं वरन चरम अतर्कामिन के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए। यह मत श्रुतिपूर्ण है कि निर्विशेष शुद्ध चतय परम सत्ता है। फलतः व्यष्टि क्षेत्रज्ञ (सामान्य पुरुष) परमेश्वर में विभेत् किया जाता है—पश्चादुक्त पूर्वोक्त

^१ तस्य शुद्ध सत्वस्य प्राकृतत्वं तु निषिद्धमेव तस्मात् न ते प्राकृत सत्व परिणामा न वा तत् प्रचुरा किन्तु स्व प्रकाशता लक्षण शुद्ध सत्व प्रकाशिता ।

—पट सप्तम पृ० १४८ व १४७ ।

^२ वही पृ० १४६ ।

^३ वही पृ० २०६ ।

^४ मायाया मायिकेऽपि अतर्कामितया प्रविष्टोऽपि स्वरूप शक्त्या स्वरूपस्य एव न तु तत्-सत्कृतियथ वामुदेवत्वेन सब-क्षेत्र ज्ञातृत्वान् सोऽपर क्षेत्रज्ञ आत्मा परमात्मा । तदेवमपि मुख्य क्षेत्रज्ञत्व परमात्म-येव ।

—वही पृ० २१०

की उपासना का विषय हाता है। अतयामिन के रूप में परमेश्वर का यह रूप 'परमात्मन' कहा जाता है।

आगे यह माना जाता है कि परमात्मन् अपनी अभिव्यक्ति तीन रूपों में करता है—प्रथम उन जीवों एवं प्रकृति की समष्टि के अधिष्ठाता स्वामी के रूप में जो ब्रह्म से स्फुरितियों के सदृश्य उसमें से उत्पन्न हुए हैं—तत्काल अथवा महाविष्णु द्वितीय सब जीवों की समष्टि के अंतर्गामी के रूप में (समष्टि जीवांतर्गामी)—'प्रद्युम्न'। प्रथम और द्वितीय अवस्था में अंतर यह है कि प्रथम अवस्था में तो 'जीव' और 'प्रकृति' एक अभिन्न अवस्था में होते हैं, जबकि द्वितीय में 'जीवों' की समष्टि प्रकृति से पृथक् हो जाती है और स्वतंत्र रूप में स्थित रहती है। परमेश्वर का तृतीय पक्ष वह है जिसमें वह प्रत्येक मनुष्य में उसके अंतर्गामी के रूप में निवास करता है।

'जीवों' का परमाणु में परमाण्वीय कहा जाना है, वे सख्या में अनंत होते हैं और परमेश्वर के अंग मात्र होते हैं। 'माया' परमात्मन् की शक्ति होती है और इस शब्द का प्रयोग विभिन्न प्रसंगों में भिन्न भिन्न अर्थों में किया जाता है उसका अर्थ स्वरूप शक्ति, बाह्य शक्ति हो सकता है, और उसका 'प्रधान' के अर्थ में भी प्रयोग किया जा सकता है।'

'षट् सद्म' का लेखक इस साधारण वेदांत मत का निषेध करता है कि ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य है तथा वस्तुओं ('विषय' अथवा 'माया' अथवा 'अज्ञान') का 'आश्रय' है। वह 'माया' और ब्रह्मन् के संबन्ध की अनुभवातीत एवं तर्कातीत मानता है। जिस प्रकार एक विद्येय श्रौषधि में विभिन्न व विराधी शक्तियाँ निवास कर सकती हैं उसी प्रकार आभासों को उत्पन्न करने वाली विभिन्न शक्तियाँ परमेश्वर में निवास कर सकती हैं यद्यपि उसके साहचर्य का रूप सबथा अयास्येय व अचिन्त्य हो सकता है। द्वैत का आभास ब्रह्मन् में अज्ञान की उपस्थिति के कारण नहीं होता अपितु उसकी अचिन्त्य शक्तियों के कारण होता है। जगत् के द्वैत का चरम अद्वैतवाद से सामञ्जस्य परमेश्वर की अनुभवातीत एवं तर्कातीत शक्तियों के अस्तित्व की भावना के आधार पर ही किया जा सकता है। इस तथ्य से यह भी व्याख्या हा जाती है कि परमात्मन्

* तदेव सद्म द्वय शक्ति त्रय विवृत्ति कृता । तत्र नामाभिधता जनित भ्रान्ति हानाय सग्रह श्लोका माया स्थादतरगाया बहिरगाञ्च सा स्मृता प्रधानेऽपि त्वचिद् दृष्टा तद् वृत्तिर्मोहिनी च सा आद्ये त्रये स्यात् प्रकृतिर्न चिच्छक्तिस्त्वतरगिका शुद्ध जीवेऽपि ते दृष्टे तथेशान वीर्ययो । चिन्तया शक्ति बन्धोस्तु विद्या शक्तिरुदीयते चिच्छक्ति बन्धो मायाया योग माया समा स्मृता प्रधानाव्याकृता व्यक्त त्रगुण्ये प्रकृते पर न माया न चिच्छक्ताधित्याद्युह्यम् विवेकिभिः । —वही, पृ० २४५ ।

की शक्ति परमात्मन् के एवम्ब व किमुद्धता का प्रभावित किए बिना अपना जब प्रतिभा में कैसे रूपांतरण कर सकती है।^१ इस प्रकार सूत्र 'जीव' और जगत् की सूक्ष्म जटात्मक शक्तियाँ दोनों का विकीरण परमात्मन् से होता है जिससे जगत् के चित्त एव अचित्त दोनों अंगों की उत्पत्ति होती है। परमात्मन स्वयं म उत्पत्ति का 'निमित्त कारण' माना जा सकता है जबकि अपनी शक्तियाँ के साहचय में वह जगत् का 'उपादान कारण' माना जा सकता है।^२ चूंकि परमात्मन् की शक्ति का परमात्मन् के स्वरूप में तात्काल्य होता है इसलिए अद्वैतवाद की स्थिति का सम्यक् सरक्षण होता है।

अग्नि और अशु के संबन्ध पर 'पट-सदम' के लेखक का कथन है कि अग्नि अग्नि का सघन नहीं होता और न अशु अग्नि का रूपांतरण अथवा अग्नि में उत्पन्न एक विकार होता है। और न अशु का अग्नि से भेद अथवा अभेद माना जा सकता है अथवा उससे साहचय माना जा सकता है। यदि अग्नि अग्नि से संबन्ध भिन्न होता तो अग्नि का अशु से कोई संबन्ध नहीं होता यदि अग्नि अग्नि में अन्तर्निहित होने तो कोई भी अग्नि अग्नि में कहीं भी पाया जा सकता था। इसलिए अग्नि और अशु का संबन्ध तर्कालोचन स्वरूप का जाना है। इस स्थिति से पट-सदम का लेखक इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि जहाँ कहीं भी किसी अग्नि का आभास होता है वह आभास उस परमात्मन् की अभिव्यक्ति के कारण होता है जो चरम कारण एव परम सत्ता है (तस्मादक्य बुद्ध्यालम्बन रूप यत् प्रतीयते तत् सबन्ध परमात्मन् लक्षण सबकारणमस्त्येव, पृ० २५२)। इसलिए पृथक् अशुओं की सब अभिव्यक्तियाँ सादृश्यता के कारण उत्पन्न भिन्ना आभास देती हैं क्योंकि जहाँ कहीं भी एव अग्नि होता है वहाँ परमात्मन् की अभिव्यक्ति होती है। इस प्रकार सब जगत् को एक माना जा सकता है अतएव सकल द्वैत मिथ्या है।^३

जिस प्रकार अग्नि लवड़ी स्फुलिंग व धूम से पृथक् होती है (यद्यपि पदचानुक्त धो का प्राय अग्नि से त्रुटिपूर्वक एकरूप माना जाता है) उसी प्रकार पृथक् दृष्टा

^१ वही पृ० २४६।

^२ वही, पृ० २५०।

^३ तस्मात् सर्वेषु-बुद्धि निदानात् पृथग् देहैक्य-बुद्धि सादृश्यभ्रम स्यात्, पूर्वापरावयवा नुसंघाने सति परस्परमाशयैकत्व स्थितत्वेना वयवत्त्वाधारण्येन चैक्यासादृश्यात् प्रत्यवयवमेकतया प्रतीते सोऽयं देह इति भ्रमव भवतीत्यथ प्रति वक्ष तदिदं धन इतिवत्।

अथवा ब्रह्मन् कहा जाने वाला आत्मन् भी उन पंच भूतो (इन्द्रिया अन्तःकरण और प्रधान) से प्रयत्न होता है जिनका एक साथ 'जीव' की सत्ता दी जाती है।^१

जा व्यक्ति परमात्मन् पर अपना मन स्थिर रखते हैं तथा जगत् को उसकी अभिव्यक्ति समझते हैं व फलतः उसमें स्थित परम सत्ता के तत्त्व का ही प्रत्यक्ष करते हैं, किन्तु जो व्यक्ति जगत् का परमात्मन् की अभिव्यक्ति के रूप में देखने के अभ्यस्त नहीं हैं वे उस अज्ञान के प्रभाव रूप में ही प्रत्यक्ष करते हैं इस प्रकार उनके लिए परमात्मन् उस शाश्वत सत्ता के रूप में प्रकट नहीं होता जा जगत् में परिव्याप्त है। जो व्यक्ति शुद्ध स्वर्ण का व्यापार करते हैं वे उन विविध रूपा (वर्ण, हार आदि) को मूल्य नहीं देते जिनमें स्वर्ण अभिव्यक्त होता है, क्योंकि उनकी मुख्य अभिरुचि शुद्ध स्वर्ण में होती है, किन्तु अन्य वे व्यक्ति होते हैं जिनकी मुख्य अभिरुचि शुद्ध स्वर्ण में नहीं होती वरन् उसके विविध मिथ्या रूपा में होती है। इस जगत् की उत्पत्ति परमात्मन् के द्वारा अपनी अन्तर्निहित शक्ति के माध्यम से स्वयं को उपादान कारण बनाकर की गई है, जस ही जगत् की उत्पत्ति होती है, वह उसमें प्रविष्ट हो जाता है तथा उसका प्रत्येक अंग में नियंत्रण करता है और अन्तिम अवस्था में ('प्रलय' काल के समय) वह अभिव्यक्ति के विविध रूपों में स्वयं को पृथक् कर लेता है और अपनी निजी अन्तर्निहित शक्ति से सम्पन्न होकर अपने विशुद्ध सत् के रूप में पुनः स्थित हो जाता है। इस प्रकार 'विष्णु-पुराण' में यह कहा गया है कि अज्ञानी व्यक्ति जगत् को विशुद्ध ज्ञान के रूप में देखने के स्थान पर उसे विषय के दृश्य व स्पर्श-योग्य जगत् के रूप में देख कर विभ्रत होते हैं किन्तु जो व्यक्ति हृदय से पवित्र एवं शान्ति होते हैं वे अखिल जगत् को परमात्म-स्वरूप, शुद्ध चैतन्य स्वरूप में देखते हैं।

जगत् की स्थिति

इस प्रकार वैष्णव तंत्र में जगत् (रज्जु सप के सदृश) मिथ्या नहीं है, किन्तु (घट के सदृश) नाशवान है। जगत् की कोई सत्ता नहीं है क्योंकि, यद्यपि वह मिथ्या नहीं है तथापि उसका भूत, वर्तमान व भविष्य में कोई अबाधित अस्तित्व नहीं होता, केवल उसी वस्तु को सत् माना जा सकता है जो न तो मिथ्या होती है और न काल में बाधित अस्तित्व रखती है। ऐसी सत्ता का केवल परमात्मन् अथवा उसकी

^१ यथोत्मुक्तात् विस्फुरितगाद् धूमादपि स्वसम्भवात्प्यात्मत्वेन विमताद्यथाग्नि पृथगु ल्मुक्तात् भूतेन्द्रियात् करणात् प्रधानाज्जीव सञ्जितातात्मा तथा पृथग द्रष्टा भगवान् ब्रह्म सञ्जित ।

शक्ति के प्रति ही कथन किया जा सकता है।^१ उपनिषद् कहते हैं कि प्रारम्भ में केवल परम सत्ता, सत् का ही अस्तित्व था, इस पद का अर्थ ब्रह्मन् की सूक्ष्म अव्यक्त शक्ति और ब्रह्मन् का पारस्परिक तादात्म्य हाता है। 'सत्वायवाद' के सिद्धांत को इस तथ्य के संघर्ष में सत्य माना जा सकता है कि परमात्मन् की सूक्ष्म शक्ति ही विविध रूपां में अपनी अभिव्यक्ति करती है (सूक्ष्मावस्था लक्षण तच्छक्ति)। अब यह प्रश्न उठता है, कि यदि जगत् का उपादान कारण परम 'सत्' है तो क्या उसे उसके समान ही अविनश्वर होना चाहिए, यदि जगत् अविनश्वर है तो वह (गुक्ति-रजत के सदृश) मिथ्या क्या न होना चाहिए और फलतः 'विवतवाद' को सत्य क्या न माना जाना चाहिए? ऐसे प्रश्न का उत्तर यह है कि यह तक करना गलत है कि चूंकि कोई वस्तु 'सत्' से उत्पन्न होती है इसलिए वह भी सत् होनी चाहिए, क्योंकि प्रत्येक दर्शन में ऐसा नहीं होता यह नहीं कहा जा सकता कि वायु के गुणों का कारण के गुणों से पूर्ण तादात्म्य होना चाहिए, अग्नि से जिन प्रकाश किरणों का विकीरण होता है उसमें दग्ध करने की शक्ति नहीं होती।^२ 'विष्णु पुराण' पर अपनी टीका में श्रीधर यह कथन करके कि ब्रह्मन् का एक अपरिवर्तनशील और एक परिवर्तनशील रूप होता है परिवर्तनशील की अपरिवर्तनशील से उत्पत्ति की सम्भावना की आभासी असम्बद्धता की व्याख्या अग्नि एवं उससे उत्पन्न किरणों के उपयुक्त सादृश्य के आधार पर करते हैं। पुनः अथ उपाहरणां में, 'गुक्ति पर अभिव्यक्त रजत के समान एक आभास संवदा मिथ्या होता है क्योंकि उसका केवल आभास होता है परंतु उसकी कोई उपयोगिता नहीं होती इसलिए अनेकों अर्थ वस्तुएँ हैं जिनके प्रति यद्यपि यह विश्वास किया जाता है कि उनका एक विशेष स्वभाव है तथापि वस्तुतः, वे संवदा भिन्न होती हैं और उनके संवदा भिन्न प्रभाव होते हैं। इस प्रकार किसी बाष्प विषय के प्रति यह विश्वास किया जा सकता है कि वह सौंठ है और उस रूप में उसका प्रयोग किया जा सकता है किंतु फिर भी उसके विपरीत प्रभाव बने रहेंगे। यहाँ एक वस्तु के किसी अर्थ वस्तु होने के मिथ्या ज्ञान के होते हुए भी वस्तुएँ अपने स्वाभाविक गुणों को बनाए रखती हैं, जो मिथ्या प्रत्यय से प्रभावित नहीं होते।

एक वस्तु में किसी परिवर्तन अथवा उपयोग को उत्पन्न करने की जा शक्ति होती है वह सब जगत् में व स्थानों में अथवा वस्तु के परिवर्तन के साथ उपस्थित

^१ तदा विवत वादिनामिव रज्जु सप-धत्र मिथ्यात्व किंतु घट वनश्वरत्वमेव तस्य तदा मिथ्यात्वाभावे अपि त्रिकालाव्यभिचार-भावाज्जगतो न सत्त्व विवत परिणामा सिद्धत्वेन तद् दोष-द्वयानाववत्येव हि वस्तुनि सत्त्व विधीयते यथा परमात्मनि तच्छक्ती वा ।

^२ वही, पृ० २५६ ।

नहीं रह सकती, अतएव किसी परिवर्तन अथवा उपयोग का उत्पन्न करने की शक्ति एक नित्य एव स्थायी गुण न होने के कारण सत्ता का पारिभाषिक लक्षण नहीं मानी जा सकती, इसलिए शुक्ति-रजत के सदृश एक मिथ्या आभास जिसका केवल एव दृश्य रूप है किन्तु जिसमें कोई अर्थ उपयोग अथवा परिवर्तना को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं होती, उसे सत् नहीं माना जा सकता। केवल वही सत् है जो मिथ्या विषया अथवा उन विषया के सभी उदाहरणों में उपस्थित होता है जिनमें किसी प्रकार का उपयोग होता है, सत् वही है जो मिथ्या अथवा सापेक्षत वस्तुगत सब प्रकार के अनुभवों के अधिष्ठान एव आधार के रूप में स्थित रहता है। हमारे चारों ओर विद्यमान तथाकथित यथाथ जगत् यद्यपि निःसदेह परिवर्तनी अथवा उपयोग को उत्पन्न करने की शक्ति से सम्पन्न है, तथापि वह नाशवान है। परन्तु 'नाशवान' शब्द केवल इसी अर्थ में प्रयुक्त किया गया है कि जगत् उस मूल कारण—परमात्मन् की शक्ति में पुन लय हो जाता है—जिससे वह उत्पन्न हुआ था। केवल इस तथ्य से कि हम जगत् के साथ व्यवहार करते हैं और वह कुछ उद्देश्य अथवा उपयोग की पूर्ति में सहायक होता है यह सिद्ध नहीं होता कि वह सत् है, क्योंकि हमारा आभार और हमारा व्यवहार केवल अध परम्परा के आधार पर उनमें किसी यथायथा को माने बिना भ्रमसर हो सकता है। पारस्परिक विश्वास पर आधारित परम्परामा की श्रुतिला का प्रचलन किसी अधिष्ठान के बिना उनकी यथायथा अथवा उनकी 'विज्ञान' स्वरूपता को सिद्ध नहीं कर सकता। इस प्रकार परम्परामा का प्रचलन उनकी सत्यता को सिद्ध नहीं कर सकता। इस प्रकार जगत् न ता मिथ्या है और न नित्य है अपितु वह सत् है और फिर भी अपने आभासी रूप में नहीं रहता किन्तु ब्रह्मन् की शक्ति के अंतर्गत अपनी अव्यक्त अवस्था में स्वयं को विलीन कर देता है, और इस अर्थ में 'सत्यकायवाद और परिणामवाद दोनों सत्य हैं।'

यह मानना गलत है कि मूलतः जगत् का कोई अस्तित्व नहीं था तथा अतत भी वह पूरा रूप से नष्ट हो जायगा क्योंकि, चूंकि पूरा सत्ता किसी भी अर्थ प्रकार के अनुभव से रहित होती है और एकरस आनन्दानुभव स्वरूप की होती है, इसलिए शुक्ति रजत की भाँति एक मिथ्या अध्याय के रूप में जगत् की व्याख्या करना असम्भव है। इसी कारण से जगत् की सृष्टि की व्याख्या परिणाम (अथवा विकास) के सादृश्य के आधार पर करनी चाहिए शुक्ति रजत अथवा रज्जु-सप की भाँति मिथ्या आभासा के सादृश्य के आधार पर नहीं। अपनी अचित्य, अनिर्धारित व अज्ञेय शक्ति के द्वारा ब्रह्मन् अच्युत रहकर भी जगत् की उत्पत्ति करता है,^१ इस प्रकार ब्रह्मन् का

^१ पट-सदम पृ० २५६।

^२ अता अचित्य-सख्या स्वरूपादच्युतस्यैव तव परिणाम-स्वीकारेण द्रविण जातीना

हिन्दी विश्वभारती, नागरी भण्डार, बीकानेर

मास्यवर - ५१ " डॉ. कृ. लाल जी शर्मा

दिनांक 2 अगस्त, 1995 बुधवार को सायंकाल 6 बजे नागरी भण्डार हॉल मे स्व प विद्याधरजी शास्त्री की जयन्ती मनाई जाएगी। इसमे आप सपरिवार पधार कर अनुगृहीत करे।

मुख्य वक्ता - डा भवानीलाल 'भारतीय'

पू्व अध्यक्ष (महर्षि बमान व गोष पीठ पञ्जाब विश्वविद्यालय, लण्डीणव)

अध्यक्ष - डा अनन्तराम शर्मा, पू्व अध्यक्ष राज विश्वविद्यालय धार

सहोअक्ष - डा परमानन्द सारस्वत

-- निवदक --

रमेश कुमार शर्मा

मनी

भारतीय साहित्य परिषद्

परमानन्द सारस्वत

अध्यक्ष

भारतीय शिक्षण मण्डल

मनोहर शर्मा

अध्यक्ष

हिन्दी विश्वभारती

अधिष्ठान कारण के रूप में समझना श्रुतिपूर्ण है। यदि जगत् स्वरूपतः नित्य अस्तित्व रखता है तो कारणता का व्यापार निरर्थक हो जाता है। यदि जगत् पूणतः अस्तत् है तो पूणतः अस्तत् को उत्पन्न करने के लिए कारणता के व्यापार की संकल्पना भी असम्भव है। इसलिए जगत् न तो पूणतः सत् है और न पूणतः अस्तत् है, बरन् केवल एक अव्यक्त रूप में सत् है। घट मृत्तिका में एक अव्यक्त रूप में अस्तित्व रखता है और कारणता का व्यापार केवल अव्यक्त को व्यक्त करने में संचालित होता है, जगत् भी चरम कारण में एक अव्यक्त रूप में अस्तित्व रखता है, और निश्चित रूप में क्रियान्वित उसकी एक स्वाभाविक शक्ति के द्वारा वह व्यक्त रूप में प्रकट किया जाता है। इस प्रकार यह मानना गलत है कि 'जीव की 'माया' की जिससे सबसंज्ञान उत्पन्न होता है परमात्मन् की शक्तियों के एवम्बन्ध का कारण समझना चाहिए, परमात्मन् स्वतन्त्र सर्वशक्तिमान् व सर्व-सृष्टा है तथा जगत् में स्थित सब वस्तुओं के लिए उत्तरदायी है। इस प्रकार यह मानना गलत है कि 'जीव' स्वयं अपनी शक्तियों से अथवा स्वयं अपने 'ज्ञान' से जगत् की सृष्टि करता है, परमात्मन् स्वरूपतः सत्य है, अतएव वह किसी मिथ्या वस्तु की सृष्टि नहीं कर सकता।^१

इस प्रकार वैष्णव मत 'प्रकृति नय' के सिद्धान्त का स्वीकार करता है। मोक्ष के समय जगत् का नाश नहीं होता, क्योंकि परमेश्वर की शक्ति के स्वरूप का होने के कारण वह नष्ट नहीं हो सकता यह सुविदित है कि जीव मुक्ति की अवस्था में शरीर बना रहता है। मोक्ष की अवस्था में जगत् सर्वधीन व मिथ्या संकल्पनाएँ विलीन हो जाती हैं, किन्तु जगत् स्वरूपतः बना रहता है क्योंकि वह मिथ्या नहीं है इस प्रकार मोक्ष एक आत्मगत सुधार की अवस्था है जगत् के वस्तुगत लोप की अवस्था नहीं है। जिस प्रकार वस्तुगत जगत् का परमेश्वर की शक्तियों से तादात्म्य बताया जाता है उसी प्रकार इन्द्रियाँ एवं बुद्धि का भी बताया जाता है। जब उपनिषद् यह कहते हैं कि मनस की परमेश्वर द्वारा सृष्टि की जाती है तब इसका केवल यही अर्थ है कि परमेश्वर अपने अनिर्दिष्ट रूप में समष्टि 'मनस' सब भूतों के मनस से एक रूप है।^२ चरम कारण का काय से तादात्म्य होता है जहाँ जहाँ काय नहीं

द्रव्य मात्राणां मूलतोहादीनां विकल्पा वेदा घट-कुण्डलादयस्तेषां पद्यानां मार्गा प्रकारास्तरैव अस्मिन्मिथ्यामीयते न तु कुनापि भ्रम रजतादिभिः ।

—वही पृ० २६० ।

^१ सत्य-स्वाभाविकाचित्य शक्ति परमेश्वरस्तुच्छ मायिकमपि न कुर्यात् ।

—वही पृ० १६२ ।

^२ अतस्त मनोऽमृजत मन प्रजापतिमित्यादी मन श-देत समष्टि मनोऽधिष्ठाता श्रीमाननिरुद्धव ।

—पद सदन, पृ० १६२ ।

तथा उनके साथ उसका सबध उन कठिनाइयों की व्याख्या कर देता है जो साधारणतः अज्ञेय प्रतीत होती हैं। यह तर्कनीत संकल्पना ही इस बात की व्याख्या कर देती है कि कैसे परमेश्वर 'माया' के प्रभाव में रहकर भी उसका नियंत्रक हो सकता है।^१ 'जीव वस्तुतः दुःखा के प्रभाव में नहीं होता, किंतु फिर भी वह परमेश्वर की 'माया' के द्वारा ऐसा प्रतीत होता है जिस प्रकार स्वप्नो में एक व्यक्ति को सब प्रकार के असत्य एवं विवृत अनुभव हो सकते हैं उसी प्रकार परमेश्वर की 'माया' के द्वारा जीव पर जगदानुभव आरोपित किए जाते हैं। विगुद्ध जीव में अगुद्धता का भावना उसकी 'उपाधि' के रूप में त्रिधातित 'माया' के प्रभाव से उत्पन्न होता है—जैसे गतिहीन चंद्रमा बहती हुई नदी की लहरों पर कम्पायमान प्रतीत होता है। 'माया' प्रभाव के द्वारा 'जीव' अपना प्रकृति से तादात्म्य स्थापित कर लेता है और 'प्रकृति' के गुणों का अपने गुण समझता है।^२

अपने भक्तों के साथ भगवान का संबध

इसी सादृश्य के आधार पर परमेश्वर के अवतारों की भी व्याख्या की जानी चाहिए। जगत् की स्थिति के लिए परमेश्वर का अवतार लेना अथवा किसी प्रकार का प्रयास करना आवश्यक नहीं है, क्योंकि वह सर्वव्यापी शक्तिमान है, पुराणा में वर्णित परमेश्वर के सकल अवतार भक्तों का सतुष्ट करने के उद्देश्य से दिए गए हैं। वे उसके 'भक्त'ों की सहानुभूति के लिए परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति से भाविष्ठृत किए जाते हैं (स्वरूपा शक्त्याविष्करण)। इससे स्वभावतः यह लक्षित होता है कि परमेश्वर अपने भक्तों के दुःख एवं पीडा से प्रभावित होता है, तथा वह उनके मुख से प्रसन्न होता है। परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की सारभूत प्रक्रिया को 'ह्लादिनी' कहा जाता है और इस 'ह्लादिनी' की सारभूत 'भक्ति' होती है, जो विशुद्ध आनन्द-स्वरूप होती है। 'भक्ति' भगवान एवं भक्त दोनों में एक द्विविध संबध में स्थित रहती है।^३ भगवान आत्म सिद्ध है, क्योंकि भक्ति का अस्तित्व भक्त में होता

^१ पट सदम पृ० २७०।

^२ यथा जले प्रतिबिम्बितस्यैव चंद्रमसा जलोपाधिकृत कम्पादि गुणा घर्षो हस्यते न त्वाकाश स्थितस्य तद्वदनात्मन प्रकृति-रूपोपाधेधम आत्मन गुद्धस्या सप्रति ग्रहमेव साध्यमित्यावगान् मायया उपाधि-तादात्म्यापग्राहकाराभासस्य प्रतिबिम्ब-स्थानीयस्य तस्य द्रष्टुराध्यात्मिकावस्थस्यैव यद्यपि स्यात् गुद्ध असौ तदभेदाभिभावेन त पश्यति।

—वही, पृ० २७२।

^३ परम सार भूताया अपि स्वरूप शक्ते सार भूता ह्लादिना नाम या वृत्तिस्तस्यैव सार भूता वृत्ति विनोपो भक्ति सा च रत्यपर-पर्याया। भक्तिर्भगवति भक्त्यपु निश्चित-निजोभय कोटि-सबदा तिष्ठति।

—वही, पृ० २७४।

परमेश्वर के प्रति उसकी भक्ति के आनन्द में निहत होती है।^१ आगे यह माना गया है कि जगत के साधारण अनुभव की व्याख्या जगत् सबधी सादृश्यताओं के द्वारा सुचारु रूप से की जा सकती है, किन्तु परमेश्वर जीव, आत्माओं और जगत के मध्य स्थित अनुभवातीत सबध की इस प्रकार कोई व्याख्या नहीं की जा सकती। उपनिषद् पाठ जीव एव 'परमेश्वर' के तादात्म्य की घोषणा करते हैं, किन्तु उनका तात्पर्य केवल यही है कि परमेश्वर और 'जीव' समान रूप से शुद्ध चैतन्य है।

परमेश्वर और उसकी शक्तियाँ

पट सदम का पुनरावलोकन करने पर यह समस्या हमारे सम्मुख खड़ी होती है कि ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य और अपरिवर्तनशील है वह प्रकृति के साधारण 'गुण' से किस प्रकार सबधित हो सकता है। श्रीडा की साधारण सादृश्यता परमेश्वर पर लागू नहीं हो सकती, वच्चे श्रीडा में आनन्द लेते हैं अथवा अपने साथियों द्वारा खेलने के लिए प्रोत्साहित किए जा सकते हैं किन्तु परमेश्वर स्वयं में तथा अपनी शक्तियों में आत्म सिद्ध है वह किसी के द्वारा क्रिया में प्रोत्साहित नहीं किया जा सकता वह सदा प्रत्येक वस्तु से विलग रहता है और किसी प्रकार के भावावेश से प्रभावित नहीं होता, क्योंकि वह गुणातीत है इसलिए गुण और उनके कार्यों से सबधित नहीं किया जा सकता। हम मह भी प्रश्न उठा सकते हैं कि कैसे जीव, जो परमेश्वर से एक रूप है अनादि अविद्या से सबधित हो सकता है। उसके शुद्ध चैतन्य स्वरूप होने के कारण उसकी चेतना काल दिक् उपाधियाँ अथवा किसी आन्तरिक या बाह्य कारण के द्वारा किसी रूप में आवृत्त नहीं होनी चाहिए। इसके अतिरिक्त यह कि परमेश्वर सकल शरीरो में 'जीव' के रूप में विद्यमान रहता है इसलिए 'जीव' दुःख अथवा 'कम' के बधन में नहीं रहना चाहिए। ऐसी कठिनाइयाँ का हल परमेश्वर की माया शक्ति के विवेकातीत स्वरूप में मिलता है जो तर्कातीत होने के कारण साधारण तक शास्त्र के उपकरणों से ग्रहण नहीं की जा सकती। परमेश्वर की शक्ति को अंतरग और बहिरग रूपों में सकल्पित किया जाने वाला सत्य व्याख्या करता है कि घटना परमेश्वर की बहिरग शक्ति के क्षेत्र में घटित होती है वह स्वयं उसकी अंतरग शक्ति को प्रभावित नहीं कर सकती, इस प्रकार यद्यपि परमेश्वर 'जीव' के रूप में 'माया' और उससे उत्पन्न जगत प्रपञ्च के प्रभाव में है तथापि वह सवकाल में अपने अंतरग स्वरूप में अप्रभावित रहता है। परमेश्वर की तीन प्रकार की शक्तियों ('स्वरूप' अथवा अंतरग बहिरग और तटस्थ) के मध्य स्थित तर्कातीत एव विवेकातीत विभेद

^१ सत्य न सत्य न वृष्ण-यादाब्जामादमतरा जगत सत्य असत्य वा कोऽय तस्मिन्
दुराग्रह ।

तथा उनके साथ उसका सवध उन कठिनाइयों की व्याख्या कर देता है जो साधारणतः अज्ञेय प्रतीत होती हैं। यह तर्कातीत सकल्पना ही इस बात की व्याख्या कर देती है कि कैसे परमेश्वर 'माया' के प्रभाव में रहकर भी उसका नियन्त्रक हो सकता है। 'जीव वस्तुतः दुःखों का प्रभाव में नहीं होता, किन्तु फिर भी वह परमेश्वर की 'माया' के द्वारा ऐसा प्रतीत होना है जिस प्रकार स्वप्ना में एक व्यक्ति को सब प्रकार के असत्य एवं विकृत अनुभव हो सकते हैं उसी प्रकार परमेश्वर की 'माया' के द्वारा जीव पर जगदानुभव आरोपित किए जाते हैं। विद्युद्ध जीव में अशुद्धता का आभास उसकी 'उपाधि' के रूप में त्रियावित माया के प्रभाव से उत्पन्न होता है—जस गतिहीन चन्द्रमा बहती हुई नदी की लहरों पर कम्पायमान प्रतीत होता है। 'माया' प्रभाव के द्वारा जीव अपना प्रकृति से तादात्म्य स्थापित कर लेता है और प्रकृति के गुणों का अपने गुण समझता है।^१

अपने भक्तों के साथ भगवान का सवध

इसी सादृश्य के आधार पर परमेश्वर के अवतारों की भी व्याख्या की जानी चाहिए। जगत् की स्थिति के लिए परमेश्वर का अवतार लेना अथवा किसी प्रकार का प्रयास करना आवश्यक नहीं है क्योंकि वह सर्वव्यापी शक्तिमान है, 'पुराणा' में वर्णित परमेश्वर के सकल अवतार भक्तों को सतुष्ट करने के उद्देश्य से दिए गए हैं। वे उसके 'भक्ता' की सहानुभूति के लिए परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति से आविष्ट किए जाते हैं (स्वरूपागत्याविष्करण)। इससे स्वभावतः यह लक्षित होता है कि परमेश्वर अपने भक्ता के दुःख एवं पीडा से प्रभावित होता है, तथा वह उनके सुख से प्रमत्त होता है। परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की सारभूत प्रक्रिया को 'ह्लादिनी' कहा जाता है और इस ह्लादिनी की सारभूत 'भक्ति' होती है जो विद्युद्ध आनन्द-स्वरूप होती है। 'भक्ति भगवान् एव भक्त दाना मे एक द्विविध सवध में स्थित रहती है।^२ भगवान् आत्म सिद्ध है क्योंकि भक्ति का अस्तित्व भक्त में होता

^१ पट सदम, पृ० २७०।

^२ यथा जले प्रतिबिम्बितस्य चन्द्रमसा जलापाधिभूत कम्पानि गुणा धर्मो दृश्यते न त्वाकां स्थितस्य तद्वदनात्मन प्रकृति-रूपोपाधेयम आत्मन शुद्धस्या सप्रति ग्रहमव साध्यमित्यावगान् मायया उपाधि-तादात्म्यापन्नाहकाराभासस्य प्रतिबिम्ब-स्थानीयस्य तस्य द्रष्टुराध्यात्मिकावस्थस्यैव यद्यपि स्यान् शुद्ध असी तदभेदाभिभावेन त पश्यति।

—वही पृ० २७२।

^३ परम सार भूताया अपि स्वरूप गत्ते सार भूता ह्लादिनी नाम या तृप्तिस्तस्यैव सार भूता वृत्ति विगेषा भक्ति सा च रत्यपर-पर्याया। भक्तिर्भगवति भक्तेषु निश्चित-निजोभय कोटि सवदा तिष्ठति।

—वही, पृ० २७४।

है, और भगवान की एक शक्ति होने के कारण वह स्वरूपतः न तो उसमें मिश्र है और न एक-रूप है। भक्ति भक्त में उसकी शक्ति की एक विशिष्ट अभिव्यक्ति मात्र है, जिसमें द्वैत का समावेश होता है और जिससे भगवान में मान-द की एक विशिष्ट अभिव्यक्ति का उदय होता है जिसकी व्याख्या भक्त की 'भक्ति' से उत्पन्न सुख के रूप में की जा सकती है। जब भगवान यह कहता है कि वह 'भक्त' पर आश्रित है, तब इस प्रत्यय की केवल इसी भावना पर व्याख्या की जा सकती है कि 'भक्ति' भगवान की स्वरूप शक्ति की सार भूत है, भक्त अपनी भक्ति के द्वारा भगवान के स्वरूप को स्वयं से धारण करता है। अब प्रश्न उठता है कि क्या भगवान वास्तव में भक्तों के द्वारा दुःख की अनुभूति किए जाने पर स्वयं भी उसकी अनुभूति करता है, और क्या वह उक्त दुःख के अनुभव से सहानुभूति में प्रवृत्त होता है। बुद्ध का कथन है कि भगवान स्वरूपतः सर्वानन्दमय होने के कारण दुःख की अनुभूति नहीं कर सकता किन्तु अर्थ कहते हैं कि उसे दुःख का उस रूप में ज्ञान होता है जिस रूप में वह भक्त में विद्यमान रहता है न कि स्वयं में। परन्तु पट सदम के लेखक की आपत्ति है कि इससे कठिनाई हल नहीं हो जाती, यदि परमेश्वर को दुःख का अनुभव होता तो यह कोई महत्व की बात नहीं है कि वह उसकी अनुभूति स्वयं अपने दुःख के रूप में करता है अथवा पर-दुःख के रूप में। इसलिए यह स्वीकार करना पड़ेगा कि, यद्यपि परमेश्वर का किसी प्रकार से दुःख का ज्ञान हो सकता है तथापि उसका उसका अनुभव नहीं हो सकता अतएव परमेश्वर के सबव्यापी होने पर भी, चूँकि उसे मानवों के दुःख का कोई अनुभव नहीं होता इसलिए प्रत्येक को अपने दुःख से मुक्त न करने के लिए उसे दोषी नहीं ठहराया जा सकता। भक्तों का सुख अपनी भक्ति की अनुभूति में निहित होता है और उनका दुःख उनके द्वारा परमेश्वर प्राप्ति में बाधाओं के कारण होता है। अपने भक्त के प्रति भगवान की कल्पित दया उसकी दैयात्मक भक्ति के अनुभव से होती है साधारण दुःख के अनुभव से नहीं। जब भगवान अपने भक्त की इच्छाओं को पूरा करने का प्रयास करता है तब वह दुःख के अनुभव से प्रेरित नहीं होता बरन भक्त में उपस्थित भक्ति से प्रेरित होता है। यदि भगवान को दूसरों के दुःख का अनुभव होता और यदि सब-व्यापक होने पर भी वह उनकी दुःखों से मुक्ति नहीं करता तो उसे क्रूर मानना पड़ता, इसी प्रकार यदि वह केवल श्रद्धा को ही दुःख से मुक्त होने में सहायता देता और दूसरों को दुःखों होने के लिए छोड़ देता तो उसे एक पक्षपाती भगवान मानना पड़ता। किन्तु परमेश्वर को अर्थ सोमा के दुःखों का कोई अनुभव नहीं होता वह केवल दूसरों की भक्ति की अनुभूति करता है। प्रार्थना की उपयोगिता यह सिद्ध नहीं करती कि परमेश्वर पक्षपाती है, क्योंकि उसे कोई भी प्रिय नहीं है अथवा उसका काहू भी शत्रु नहीं है, किन्तु जब भक्ति के द्वारा भक्त किसी वस्तु के लिए उसकी प्रार्थना करता है तब वह भक्ति के माध्यम से उसके हृदय में विद्यमान होने के कारण उसे उसकी इच्छा का विषय प्रदान करता है,

इसलिए परमेश्वर के लिए जगत् की रक्षा अथवा स्थिति के हेतु अवतार की अवस्थाम्रा से गमन करना आवश्यक नहीं है, किन्तु फिर भी वह परमेश्वर का की गई प्राथनाम्रा की सतुष्टि के लिए ऐसा करता है। परमेश्वर के सकल अवतार भक्ता की कामनाम्रा की पूर्ति के लिए होते हैं। अपने भक्ता की कामनाम्रा की पूर्ति में परमेश्वर के व्यवहार की अगाधता परमेश्वर की स्वरूप शक्ति के तर्कनीत रूप की अगाधता में निहित होती है। यद्यपि परमेश्वर का समस्त काय पूणत स्वतंत्र एवं स्व-निर्धारित होते हैं तथापि वे किसी न किसी प्रकार से मनुष्य के शुभाशुभ कर्मों के अनुबन्ध होते हैं। जब परमेश्वर अपने भक्तों से द्वेष रखन वाला को दण्ड देता है, तब भी उक्त दण्ड उसमें द्वेष के उदय के कारण नहीं दिया जाता है, प्रत्युत उसकी ह्लादिनी वृत्ति के रूप में निया शील उसके आनन्द स्वरूप के कारण दिया जाता है।^१ किन्तु 'पट सदम का लेखक इस तथ्य की व्याख्या करन में असमर्थ है कि निष्पक्ष एवं वासना रहित परमेश्वर अपने भक्ता के लिए राक्षसों का विनाश क्या करता है और वह स्पष्टतः यह स्वीकार करता है कि परमेश्वर की महानता का अवलम्बनीय स्वरूप तब दृष्टिगोचर होता है जब सबने प्रति पूण निष्पक्ष होने पर भी वह कुछ का प्रति पशपात करता है। यद्यपि वह माया के प्रभाव में अतीत होते हुए भी अपने भक्ता पर दया करने के लिए वह स्वयं का 'माया' का रूप में प्रकट करता हुआ तथा उसके प्रभाव से अविष्ट होता है। परमेश्वर के अनुभवनीय सत्य गुण की अवस्था से 'प्रकृति' के साधारण गुणों का उसके द्वारा अंगीकार करने की अवस्था तब सन्नमण तर्कनीत होता है तथा उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। किन्तु पट सदम का लेखक सदा इन तथ्यों पर बल देने का प्रयत्न करता है कि परमेश्वर एक ओर तो अपने भक्ता के हितों की पूर्ति के अपने उद्देश्य से प्रेरित होता है तथा दूसरी ओर उसकी सबत्रियाएँ पूणत आत्म निर्धारण एवं अत्य व्यक्तियों के हितों से प्रेरित होने में असमर्थ होती हैं। वह आगे कहता है कि यद्यपि साधारणतया यह प्रतीत हो सकता है कि परमेश्वर सासारिक घटनाओं में अथवा अपने भक्ता के जीवन में कुछ निर्णायक अवसरों पर क्रिया में प्रवृत्त होता है तथापि चूँकि जगत् की उक्त घटनाएँ 'माया' के रूप में उसकी निजी शक्ति की अभिव्यक्ति के कारण भी घटित होती हैं इसलिए जगत् की घटनाम्रा और उसके निजी प्रयत्न में जो समानांतरवाद दृष्टिगोचर होता है उससे यह मत असत्य नहीं हो जाता कि पश्चादुक्त आत्म निर्धारित होते हैं। इस प्रकार उसके निजी प्रयत्न स्वभावतः 'भक्ति' की प्रेरणा के कारण स्वयं उसके द्वारा उत्तेजित किए जाते

^१ अथ यदि क्वचित् भक्तानामव द्विपत्ति तदा तत्र भक्त पक्ष पानान् - पातित्वाद् भगवता स्वयं तद्द्वेष अपि न दोष प्रत्युत भक्त विषयक तद्दरते पापवत्यन् द्वाप्तिनी वति भूतान्-गोत्वाम विषय एवामी ।

हैं जिसमें परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की स्वरूप परमेश्वर में स्थिति के रूप में द्विविध अभिव्यक्ति हाती है। यह पहले कहा जा चुका है कि भक्ति परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की सारभूत तत्त्व होती है जिसके मण्डक तत्त्व भक्त और भगवान होते हैं। इस प्रकार सांसारिक घटनाओं के द्वारा परमेश्वर की शक्तियों की प्रेरणा अथवा उत्तेजना केवल एक आभास मात्र (प्रवत्याभास) हाती है जो परमेश्वर की आत्म निर्धारित क्रिया के अनुकूल घटित होगी है। आगे यह कहा जाता है कि जगत् की सृष्टि करने में परमेश्वर की क्रिया भी अपने भक्तों का सतुष्ट करने में उसकी रुचि से प्रेरित हाती है। काल उमकी क्रिया को अभिनिश्चित करने वाला लक्षण होता है, और जब काल की गति के माध्यम से परमेश्वर सृष्टि में स्वरूप को प्रवृत्त करने का निश्चय करता है तब भक्तों के प्रति दया के कारण प्रकृति में विलीन अपने भक्तों की सृष्टि करने की इच्छा करता है। किन्तु उनकी सृष्टि करने के लिए उस प्रकृति की साम्यावस्था को विधुब्ध करना पड़ता है और इस उद्देश्य से विचार के रूप में उसकी स्वतः स्फूर्त क्रिया (जीव माया के रूप में) उसकी शक्ति को उमकी स्वरूप शक्ति से पृथक् कर देती है इस प्रकार पूर्वोक्त की साम्यावस्था विधुब्ध हो जाती है, और रजस प्रबल हो जाता है। ऐसा कहा जा सकता है कि यह विधाभ एक आभासी ढंग से उद्दीप्त होता है (तच्छपतात्मकप्रभावेनवोद्दीप्त) अथवा काल की शक्ति से उत्पन्न हाता है। जब परमेश्वर अपनी नानात्मक सृष्टि में स्वानन्द लेने की इच्छा करता है तब वह सत्त्व को उत्पन्न करता है और जब वह अपनी सम्पूर्ण सृष्टि के साथ सुप्त होने की इच्छा करता है, तब वह तमस की सृष्टि करता है। इस प्रकार परमेश्वर के सकल सृजनात्मक कार्य उसके भक्तों के लिए आरम्भ किए जाते हैं। परमेश्वर के निद्रामग्न होने की अवस्था अंतिम प्रलय की स्थिति होती है। पुनः, यद्यपि परमेश्वर सब में अतर्क्यामिन् के रूप में अस्तित्व रखता है, तथापि वह उस रूप में दृष्टिगोचर नहीं होता अपितु वह केवल भक्त के लिए ही वस्तुतः अपने यथाय 'अन्तर्क्यामिन् स्वरूप में प्रकट हाता है।

पद-मदभ का लेखक पचराश्री के चार व्यूहा के सिद्धांत के विपरीत तीन व्यूहा के सिद्धांत में पक्ष में है। इसलिए वह एक दो तीन और चार व्यूहा की विभिन्न परम्पराओं के लिए 'महाभारत का उल्लेख करता है और कहता है कि इस असंगति की व्याख्या एक अथवा अधिक 'यूहा' के अर्थ 'यूहा' में समावेश के द्वारा की जा सकती है। भागवत पुराण की भी यह सजा इसी तथ्य के कारण दी गई है कि वह भगवान् को प्रमुख 'यूह' के रूप में स्वीकार करता है।^१ इस ग्रन्थ के

^१ वही, पृ० २८३।

^२ वही।

सबध में जिज्ञासा' की रामानुज द्वारा ध्यान के रूप में व्याख्या की गई है परन्तु 'पट्टसदम' के अनुसार यह 'ध्यान' एक निश्चित रूप में भगवान की उपासना के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है, क्योंकि किसी भी 'ध्यान' (अथवा परमेश्वर की उपासना) में लीन होना तब तक सरल नहीं होता जब तक कि उसे ऐसे रूप से संबोधित न कर लिया जाय जिस पर व्यक्ति अपने मन को स्थिर कर सके। ब्रह्मन् का अपरिवर्तनशील सत्य के रूप में वर्णन किया जाता है और श्रुति केवल दुःख परिवर्तनशील होता है इसलिए उसको पूरित आनन्दमय मानना चाहिए। ब्रह्मन् को 'सत्यम्' भी माना जाता है क्योंकि वह आत्मनिर्धारक होता है, और उसका अस्तित्व किसी अयसत्ता के अस्तित्व अथवा इच्छा पर निर्भर नहीं करता। वह स्वप्रकाशत्व के रूप में अपनी शक्ति द्वारा 'माया' के रूप में अपनी अयशक्ति पर आधिपत्य रखता है और स्वयं में उससे अस्पृश्य रहता है। इसमें यह प्रकट होता है कि यद्यपि 'माया' उसकी एक शक्ति है तथापि स्वरूपतः वह 'माया' से अतीत होता है। 'माया' से उद्भूत यथाय सृष्टि अग्नि, जल और पृथ्वी तत्त्वा से निर्मित होती है जो एक दूसरे के अंशों में हिस्सा बटाते हैं। शंकरवादी कहते हैं कि जगत् एक यथाय सृष्टि नहीं है, किन्तु शक्ति में रजत के सङ्ग एक मिथ्या अध्यारोपण होता है किन्तु ऐसा भ्रम केवल समानता के कारण ही हो सकता है, और यदि उसके द्वारा शक्ति रजत के रूप में संकल्पित की जा सकती है, तो यह भी सम्भव है कि रजत भी शक्ति के रूप में संकल्पित की जा सकती है। यह सत्य नहीं है कि भ्रम का 'अधिष्ठान' एक ही होना चाहिए और भ्रम का अस्तित्व ही होना चाहिए, क्योंकि अनेक वस्तुओं के सघात में एक वस्तु का भ्रम होना सम्भव है अनेक वक्षः, पर्वत और वाहरो की स्थिति से एक घन खण्ड का संयुक्त प्रभाव उत्पन्न हो सकता है। विषयो के जगत् का सदा प्रत्यक्ष किया जाता है जबकि ब्रह्मन् का स्वप्रकाशत्व के रूप में प्रत्यक्ष किया जाता है और ब्रह्मन् को भी यदि मिथ्या मानना सम्भव है तो उसका यह तात्पर्य हो जायगा कि ब्रह्मन् का जगत् का अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इसलिए जगत् को यथाय मानना चाहिए। यह अद्वैतवादी मत असत्य है कि ब्रह्मन् पूरित निर्विणोप है, क्योंकि ब्रह्मन् का नाम ही स्वयं यह प्रदर्शित करता है कि वह सर्वाधिक महान् है। जगत् भी न केवल उसमें ही उद्भूत हुआ है बल्कि उसमें स्थित रहता है और अतः उसमें ही विलीन हो जायगा। इसके अतिरिक्त वाय की कारण से कुछ समानता होनी चाहिए तथा दृश्य एक स्पष्ट-योग्य जगत् जिसका परमेश्वर कारण है, स्वभावतः यह संकेत करता है कि कारण स्वयं गुणरहित नहीं हो सकता। इस मायता के आधार पर भी कि ब्रह्मन् की इस रूप में परिभाषा दी जानी चाहिए कि वह ऐसी सत्ता है

१ साध्य धर्माव्यभिचारि साधन-धर्मावित वस्तुविषयत्वान्न तावत्प्रमाण ।

जिससे जगदाभास उत्पन्न हुआ है, यह बात सिद्ध होती है कि वह स्वयं एक विभेदात्मक गुण है और यदि ब्रह्मन् को स्व प्रकाश भी माना जाय तो स्वप्रकाशत्व स्वयं एक ऐसा गुण है जो ब्रह्मन् का अर्थ विषया से विभेद प्रदर्शित करता है। यदि स्वप्रकाशत्व एक विभेदात्मक गुण है और यदि ब्रह्मन् को उससे युक्त माना जाय तो उसे निर्विण्य नहीं माना जा सकता।^१

भक्ति का स्वरूप

पट सदम का लेखक कृष्ण सदम म ब्रह्मवाक् इस तत्कालीन प्रिय विषय का विवेचन करता है कि भगवान् कृष्ण सम्पूर्ण ईश्वरत्व की अभिव्यक्ति है। उक्त विवेचन का यहाँ विस्तारपूर्वक वर्णन करना उचित नहीं है अतएव उसे छोड़ देना चाहिए।

भक्ति सदम म पट सदम' का लेखक 'भक्ति' के स्वरूप का निरूपण करता है। वह कहता है कि, यद्यपि जीव परमेश्वर की शक्ति के अंग होते हैं, तथापि परम तत्त्व के सत्य ज्ञान के अनादि अभाव के कारण उनका चित्त उससे विलग हो जाता है, तथापि परम तत्त्व के सत्य ज्ञान के अनादि अभाव के कारण उनका चित्त उससे विलग हो जाता है और इस दुबलता के कारण उनका आत्म ज्ञान माया से आच्छादित हो जाता है वे प्रधान (सत्त्व, रजस और तमस) को स्वयं से एक रूप समझने के अभ्यासी हो जाते हैं और फलतः ज म एव पुनज म के चक्रों से सबंधित दुखों से पीड़ित होते हैं। किंतु जिन जीवों ने अपनी धर्म साधना द्वारा पूर्वजन्म से परमेश्वर के प्रति भुक्त्वा पशुक सम्पत्ति के रूप में प्राप्त किया है, अथवा परमेश्वर की विशेष दया से जिनके ज्ञान चक्षु खुल गए हैं वे स्वभावतः परमेश्वर की ओर प्रवृत्त होते हैं और जब भी वे धार्मिक उपदेश का श्रवण करते हैं तभी उसके स्वरूप की अपरोक्षानुभूति करते हैं। परमेश्वर की उपासना के द्वारा ही परमेश्वर की अपरोक्षानुभूति का उदय होता है, जिससे सकल दुःखा का नाश हो जाता है। उपनिषदों में यह कहा गया है कि एक व्यक्ति को ब्रह्म के एकत्व का प्रतिपादन करने वाले उपनिषद् पाठों का श्रवण करना चाहिए तथा उन पर ध्यान करना चाहिए।

^१ जगज्जन्मादि भ्रमो यतस्तद् ब्रह्मेति स्वात्प्रेक्षा पक्षे च न निर्विण्य वस्तु-सिद्धि भ्रम मूलमज्ञान साक्षि ब्रह्मेति उपगमान्। साक्षित्वं हि प्रकाशकरसतया उच्यते। प्रकाशत्वं तु जडाद्-यावत्तकं स्वस्य परस्य च व्यवहार योग्यतापादनं स्वभावेन भवति। तथा सति सविशेषत्वं तदभावे प्रकाशत्वं न स्यात्तुच्छत्वं स्यात्।

ऐसी साधना व्यक्ति को परमेश्वर के निकट ले जाती है क्योंकि कहा जाता है कि उसका द्वारा ब्रह्म प्राप्ति सम्भव हाती है। अष्टांग याग' की प्रक्रियाएँ भी एक व्यक्ति को ईश्वर प्राप्ति के निकट ले जाती हैं। कम' का अनुपालन भी एक व्यक्ति को ईश्वर सानिध्य की प्राप्ति में सहायक होता है अपने कर्तव्य या वे पालन द्वारा एक व्यक्ति परमेश्वर के आदेश की आज्ञा मानता है, और नित्य कर्तव्यों के उदाहरण में तो कर्त्ता को कोई लाभ नहीं होता क्योंकि उन कर्मों के फल स्वभावतः परमेश्वर को समर्पित किए जाते हैं। 'भक्ति स सर्वाधिक ज्ञान भी परमेश्वर के अतिरिक्त विषया से हमारे मन को पृथक् करके निषेधात्मक ढंग से सहायक होता है फिर भी भगवन्नाम के कीर्तन एवं भगवान के प्रति भावावेश के उन्माद में अभिप्रेत 'भक्ति को ही सर्वाधिक महत्त्व प्रदान किया गया है। भक्ति के दोनो रूपा का केवल एक ही उद्देश्य होता है, अर्थात् परमेश्वर को सुख देना, इसलिए उनको 'अहेतुकी' माना जाता है। सच्चा भक्त भगवन्नाम के कीर्तन में और मानवता के लिए परमेश्वर के दयामय कार्यों के ध्यान में स्वयं को लीन करने में एक नसर्गिक सुख प्राप्त करता है। यद्यपि कुछ वर्गों के व्यक्तियों के लिए कम और ज्ञान मार्गों का विधान किया गया है तथापि भक्ति मार्ग को श्रेष्ठ माना गया है, जो व्यक्ति उस मार्ग में है उन्हा ज्ञान मार्ग एवं सांसारिक वस्तुओं के प्रति बराबर मार्ग का अनुसरण करने की आवश्यकता नहीं है। नास्त्रा में निर्देशन सकल कम तभी फलदायक हाते हैं जब वे 'भक्ति की प्रेरणा से किए जाते हैं और यदि उनका पालन न किया जाय तो भी एक व्यक्ति भक्ति मात्र से अपने उच्चतम लक्ष्य की प्राप्ति कर सकता है।

'भक्ति' का इस रूप में भी वर्णन किया जाता है कि वह स्वयं 'मुक्ति है।' सच्चा 'तत्त्व ज्ञान भक्ति का गौण प्रभाव है। सच्चा तत्त्व ज्ञान ईश्वर की त्रिविध रूप की अपरोक्षानुभूति में निहित होता है, जिनके साथ उसका अभेद एवं भेद दोनों है। ईश्वर की इस सत्यता की सम्यक अनुभूति एवं सप्रशिक्ष केवल भक्ति के द्वारा ही किए जा सकते हैं।^१ ज्ञान अपरोक्षानुभूति की तुलना में अधिक दूरवर्ती हाता है। भक्ति न केवल ज्ञान को ही उत्पन्न करती है वरन् साक्षात्कार की भी प्राप्ति करवाती है (ज्ञान मात्रस्य का वार्ता साक्षादपि कुर्वति) इसलिए यह माना जाता है कि 'भक्ति' 'तत्त्वज्ञान' से अधिक उच्च है जो उसका गौण प्रभाव माना जाता है। सच्चा भक्त ईश्वर के स्वरूप का साक्षात्कार अपनी इच्छानुसार या तो उसकी शक्तियों के माह्वय

^१ भजता ज्ञान बराग्याभ्यासेन प्रयोजन नास्ति। —पट मन्दम पृ० ८८१।

^२ निश्चला स्वयि भक्तिर्या सैव मुक्तिर्ज्ञानादन

(स्वन्द-पुराण, रेवाखण्ड से उद्धरण), वही, पृ० ४५।

^३ वही, पृ० ४५४।

मे अथवा उनसे पृथक् उसके त्रिविध रूप में अथवा उसके किसी एक रूप में कर सकता है। एक व्यक्ति में शुभ कर्मों का प्रभाव स्वर्ग की प्राप्ति नहीं होता, वरन् 'भक्ति' की उत्पत्ति के द्वारा परमेश्वर की सत्पुष्टि में सफलता की प्राप्ति हाता है। उपनिषद् के 'निदिध्यासन' का अर्थ भगवान् के नाम एवं विभूति के कीर्तन द्वारा उसकी 'उपासना' करना हाता है, जब कोई व्यक्ति परमेश्वर के प्रति पूण आभक्ति से उसकी उपासना करता है, तब उसके 'कर्म' के सबल बंधन टूट जाते हैं। किन्तु अपने मन में परमेश्वर की आर उन्मुख होने की स्वाभाविक प्रवृत्ति को उत्पन्न करना तथा उसके नाम एवं विभूतियों के कीर्तन में परम सताप की प्राप्ति करना वस्तुतः कठिन होता है। सच्चे भक्ता के साहचर्य से एक व्यक्ति का मन क्रमशः परमेश्वर-मुख हाता है तथा भागवत पुराण' जैसे धार्मिक साहित्य के अध्ययन से यह प्रवृत्ति अधिक प्रबल बनती है। इसके फलस्वरूप मन रजस एवं तमस (इच्छा, अज्ञान एवं दुःख) से मुक्त हो जाता है और परमेश्वर के प्रति आभक्ति में अधिक विस्तार होने पर परमेश्वर के स्वरूप एवं उसके साक्षात्कार का पान उचित हाता है फलतः अहंकार नष्ट हाता है सबल मलय विलीन होते हैं तथा कर्म का सब बंधन नष्ट हाता है। भगवन्नाम के कीर्तन और उसके स्वरूप का वरण करने बात धार्मिक पाठा के श्रवण द्वारा एक व्यक्ति परमेश्वर के स्वरूप के मन्त्र में अपने वस्तुगत अज्ञान का निवारण करता है महान् चिन्तन एवं ध्यान से वह परमेश्वर सबधी अपने मिथ्या विचारों के विनाश द्वारा अपने आत्मगत अज्ञान का निवारण करता है तथा परमेश्वर के साक्षात्कार एवं प्रत्यक्ष दर्शन से परमेश्वर के स्वरूप के अवबोध में बाधक यत्किन्तु अपूरणता को नष्ट करता है। भक्ति का अनुष्ठान कर्म के अनुष्ठान से इस बात में भिन्न है कि पूर्वोक्त साधन काल और साध्य काल दोनों में सुखदायी होता है पश्चादुक्त नहीं होता।^१ इस प्रकार एक व्यक्ति का नित्य अथवा अल्प कर्मों के अनुष्ठान अथवा पान या वराग्य के अनुष्ठान का सब प्रयत्न त्याग देना चाहिए।^२ भक्ति के बिना ये सब निष्फल रहते हैं, क्योंकि जबतक कर्म भगवान् का समर्पित नहीं किए जाते व एक व्यक्ति को कर्म के बंधन से अवश्य ही पीड़ित करते हैं तथा भक्ति के बिना कर्म ज्ञान बाह्य हाता है और वह न तो साक्षात्कार उत्पन्न कर सकता है और न ज्ञान, इस प्रकार न तो नित्य कर्म करने चाहिए और न नमित्तिक कर्म प्रत्युत केवल भक्ति का अनुष्ठान करना चाहिए। यदि भक्ति की चरम सफलता प्राप्त कर ली जाती है तो फिर कहना ही क्या है किन्तु यदि भक्ति का अनुष्ठान वर्तमान जीवन में सफलतापूर्वक न किया जा सक तो भी भक्त के भाग्य में कोई दण्ड नहीं हाता क्योंकि भक्ति रसिक का ज्ञान अथवा कर्म के अनुष्ठान

^१ कर्मनुष्ठानवन्न साधन काल साध्य काल वा भक्त्यानुष्ठान दुःख-रूप प्रत्युत सुख-रूपमेव ।

^२ वही पृ० ४५७ ।

का कोई अधिकार नहीं होता (भक्तिरसिकस्य कर्मानाधिकारात्)।^१ परमेश्वर सब मानवा की चेतन प्रक्रियाओं में अपनी प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति करता है और वह सर्वांत रात्मा है^२ और केवल उसी की उपासना की जानी चाहिए। धूमि भक्ति स्वरूपत मुक्ति से एकरूप होती है इसलिए हमारा चरम लक्ष्य 'भक्ति' है (भक्तिरेवामिधेय वस्तु)। जो मनुष्य भक्ति भाग में है उसे आत्म-चितन के हेतु दुःखमय प्रयास करने की कोई आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि स्वयं भक्ति भक्तिमय भावावेश के सम्बल से एक सहज व सरल ढंग से आत्म-चितन उत्पन्न कर देगी। 'भक्ति का स्थान इतना उच्च है कि वे व्यक्ति जो सतत्व अथवा जीवनमुक्ति की अवस्था को प्राप्त कर चुके हैं, तथा जिनके पाप मस हो चुके हैं यदि भगवान के प्रति अनादर करते हैं तो उनका भी भगवान की इच्छा से पतन हो सकता है और उनके पापों का पुनर्विकास हो सकता है।^३ जब 'भक्ति' के द्वारा 'कर्म' के बधन का नाश हो जाता है तब भी भक्ति के उच्चतर विकास की गुणायन रहती है जिसके द्वारा व्यक्ति अपने स्वरूप के और भी अधिक पवित्र रूप की प्राप्ति करता है। इस प्रकार भक्ति गार्श्वत अपराधानुभूतियों की अवस्था है जो बधन की अशुद्धताओं की पूरा निवृत्ति के पदचात् भी विद्यमान रहती है। परमेश्वर सब वस्तुओं का परम प्रदाता है, उसकी इच्छा से निवृष्टतम मनुष्य भी देवता मरूपा तरित हो सकते हैं और देवता भी निवृष्टतम मानवों में रूपांतरित हो सकते हैं। 'भक्ति का अस्तित्व सकल अशुभों का सब निवारक माना जाता है इस प्रकार 'भक्ति न केवल सब प्रकार के दोषों का दूर करती है अपितु उसकी शक्ति से 'प्रारब्ध कर्म' भी नष्ट हो जाते हैं।^४ अतः एक सच्चा भक्त न सामान्य मुक्ति की कामना करता है न किसी अन्य वस्तु की वरन् केवल भक्ति-भाग का अनुसरण करने के लिए चिंतित रहता है।

एक भक्त के लिए भगवान के समान अन्य कोई वस्तु वाञ्छनीय नहीं होती। भगवान की यह भक्ति पूरा हो सकती है। भगवान का यथाथ ज्ञान 'निगुण' हो सकता है। भगवान का यथाथ ज्ञान 'निगुण' का ज्ञान होना चाहिए अतएव उसकी यथाथ भक्ति भी निगुण होनी चाहिए, क्योंकि भक्ति चाह किसी

^१ वही, पृ० ४६०।

^२ सर्वेषां धी रक्षिणि अनुभूत सब येन स एवैव सर्वांतरात्मा।

—वही, पृ० ६०।

^३ जीवमुक्ता अपि पुनर्बधन याति कर्मणि यद्यचित्य-महा-शक्तौ भगवत्य-पराधिनः।

—पट-सदम, पृ० ५०५।

^४ वही पृ० ५१६।

भी रूप में अपनी अभिव्यक्ति पर उसका एवमात्र लक्ष्य निगुण ईश्वर होता है। निगुण शब्द का अर्थ यह है कि वह स्वरूपतः 'गुणा' से अतीत होता है। पढ़ने यह व्याख्या की जा चुकी है कि 'भक्ति' परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति की अभिव्यक्ति के प्रतिरिक्त कुछ भी नहीं है, अतएव उसका सघटक तत्त्व केवल परमेश्वर ही होता है और इसलिये उसे गुणा से अतीत मानना चाहिए, किन्तु अपनी अभिव्यक्ति में 'भक्ति गुणा' के अंतर्गत एव गुणा से रहित दोनों रूपों में अनुभव गम्य हो सकती है। अज्ञान का ज्ञान भी द्विविध रूप में घटित होता हुआ माना जा सकता है तथाकथित ब्रह्मवादिषा के उदाहरण में आत्मा एव परमात्मा के तादात्म्य रूप में, और भक्त के उदाहरण में एक प्रकार के द्वैत रूप में। इस कारण से यद्यपि भक्ति ज्ञान और काम में निहित होती है, तथापि उसे 'निगुण' मानना चाहिए क्योंकि, वह सभी 'गुणा' से अतीत केवल परमेश्वर का उल्लेख करती है। इस प्रकार स्पष्टतः भक्ति एक अनुभवातीत प्रक्रिया है। यह निश्चय है कि सभी कामों उसका सगुण स्वरूप में यथेष्ट किया जाता है किन्तु उक्त सभी उदाहरणों में भक्ति का ऐसा वर्णन केवल अंतःकरण के बौद्धिक क्रियात्मक अथवा भावनात्मक गुणा के साहाय्य के कारण ही हो सकता है।^१ वस्तुतः भक्ति का अर्थ 'मगवान के साथ निवास करना' होता है, यही कि मगवान स्वयं गुणातीत है, इसलिए मगवान के साथ अथवा मगवान के अंतर्गत निवास करने का अर्थ प्रतिवापत एव गुणातीत अवस्था जानी चाहिए। किन्तु अर्थ विद्वान् उपासनामय काम के रूप में एव ईश्वर प्राप्तिमय ज्ञान के रूप में 'भक्ति' का विभेद करते हैं तथा उनके अनुसार केवल पश्चादुक्त को ही गुणातीत (निगुण) माना जाता है। परन्तु यद्यपि वास्तविक उपासना का वाय गुणा में एव गुणा के द्वारा अभिव्यक्ति होता है, तथापि उसका निर्धारित करने वाला आध्यात्मिक काम जडारमक प्रभावों से अतीत माना जाना चाहिए।^२

यहाँ यह प्रश्न स्वभावतः उठ सकता है कि यदि परमेश्वर सत् ज्ञान-स्वरूप होता है तो भक्त के लिए उसको अपनी भक्ति के द्वारा सतुष्ट करना कैसे सम्भव है? यह पढ़ने ही स्पष्ट किया जा चुका है तथा भागे और कहा जा सकता है कि भक्ति परमेश्वर के निजी ज्ञान-रूप स्वरूप की आत्म-सिद्धि का एक प्रकार है उसकी प्रक्रिया का विधि ऐसी है कि यहाँ मगवान की 'ह्लादिनी' शक्ति भक्त को अपने सघटक तत्त्व के रूप में अपने अंतर्गत लेकर क्रियावित होती है तथा उसका स्वरूप ऐसा है कि वह न

^१ यत् तु श्री कपिन देवेन भक्तेरपि निगुण सगुणावस्था कथितास्तन् पुन पुरुषा त करण गुणा एव तस्यामुपचय ते इति स्थितम् ।

-वही पृ० ५२० ।

^२ वही पृ० ५२२ ।

केवल भगवान के लिए आनन्दमय होती है, वरन् भक्त के लिए भी आनन्दमय होती है।^१ एक भक्त में 'भक्ति' का आविर्भाव उसमें भगवान की आत्मसिद्धि मय शक्ति के रूप में अभिव्यक्त भगवदिच्छा के कारण होता है तथा भगवान की इच्छा की ऐसी अभिव्यक्ति की व्याख्या उसकी दया के रूप में की जानी चाहिए। इसलिए किसी भी व्यक्ति में भक्ति के आविर्भाव का यथाथ कारण भगवान होता है। यह स्मरण रखना चाहिए कि न केवल 'भक्ति का उदय बल्कि इन्द्रिय शक्तियों के "यापार तक भगवान की इच्छा के प्रभाव से होते हैं इस प्रकार भगवान मानवों के सकल व्यवहार में आत्म सिद्धि ही की प्राप्ति करता है, यद्यपि केवल 'भक्ति' ही उसके उच्चतम एवं सर्वाधिक आनन्दमय स्वरूप की आत्माभिव्यक्ति भक्त की सतुष्टि के लिए होती है, अतएव इसे उसके विशेष अनुग्रह का काम समझना चाहिए। शास्त्रों में यह कहा गया है कि भगवन्नाम का संक्षिप्त सकीर्तन भी भगवान को सतुष्ट करने के लिए यथेष्ट होता है, तथा जो व्यक्ति उक्त शास्त्र पाठों को अतिशयाक्ति (अथवाद) मानते हैं उन्हें भगवान द्वारा दण्ड दिया जाता है। किंतु सच्चा भक्त इस कारण भगवन्नाम का सकीर्तन समाप्त नहीं कर देता क्योंकि केवल एक सकीर्तन ही 'उसे सतुष्ट करने के लिए यथेष्ट होता है और भगवन्नाम का सकीर्तन ही उसे अत्यानन्द के भावातिरेक में प्लावित कर देता है। परंतु फिर भी ऐसे उदाहरण होते हैं जिनमें केवल सकीर्तन या यही ईश्वर साधारणकार के लिए यथेष्ट नहीं होता ऐसे उदाहरणों में यह मान लेना चाहिए कि भक्त महापातकी है। जो व्यक्ति महापातकी होते हैं उन पर भगवान अपनी दया प्रदान करने के लिए सरलता से प्रवृत्त नहीं होते हैं, ऐसे व्यक्तियों का तबतक भगवन्नाम का निरंतर सकीर्तन करना चाहिए जब तक उनके पापों का नाश न हो जाए और वांछित लक्ष्य की प्राप्ति न हो जाए। भगवन्नाम का सकीर्तन स्वयं निवृष्टतम पापों का नाश करने के लिए यथेष्ट होता है, किंतु मन का कपट (कौटिल्य) अथवा तथा भगवान के प्रति हमारी आसक्ति में बाधक वस्तुओं में आसक्ति निवृष्टतम पाप हैं क्योंकि उनकी उपस्थिति से मन में 'भक्ति' के आविर्भाव की प्रक्रिया अवरुद्ध होता है, तथा ऐसे व्यक्ति स्वयं का भगवान में अनुरक्त नहीं कर सकते।^२ इस प्रकार भक्ति के उदय में निवृष्टतम पापों को करने अथवा अज्ञान में लीन रहने की तुलना में अधिक पांडित्य एवं तज्जनित हृदय की कुटिलता अधिक प्रबल रूप से बाधक सिद्ध हो सकती है, क्योंकि भगवान 'अपानों' के प्रति दयालु होता है किंतु पश्चादुक्त के प्रति नहीं, मन की उक्त प्रवृत्तियाँ केवल दीधकालीन गम्भीर पापों के अस्तित्व के कारण ही उत्पन्न होती हैं। अतः जब कोई पूरे पाप नहीं हाते और नाम सकीर्तन के पश्चात् कोई गम्भीर अपराध नहीं किए जाते।^३ तब उस हृदय में सफलता के लिए केवल एक ही सकीर्तन यथेष्ट

^१ वही, पृ० ५२३।

^२ पट्ट सादम पृ० ५३२-४।

^३ वही, पृ० ५३३।

होता है^१ परन्तु यदि कोई व्यक्ति काल भ भगवानाम का सवीतन करता है, तो केवल एक ही मवीतन सब पापा के निवारण एव भगवान के धनर साहचय क लिए यथेष्ट होता है ।^२

श्रद्धा के अभाव में एक व्यक्ति के लिए जान अथवा कम माग का अनुसरण करना सम्भव नहीं होता, पर फिर भी जा व्यक्ति 'भक्ति माग' का अनुसरण करना चाहते हैं उनके लिए ता श्रद्धा एक अपरिहार्य प्रवस्था हाती है । जब एक बार धार्मिक 'भक्ति का उदय हो जाता है तब भक्त का जान एव कम माग का परित्याग कर देना चाहिए । अपनी सफलता क लिए भक्ति किसी कमकाण्डीय प्रक्रिया की अपेक्षा नहीं रखती । जिस प्रकार अग्नि स्वभावतः घास का स्वत जला देती है, उसी प्रकार भगवानाम एव भगवान की विभूतिया का सवीतन स्वत किसी भी मध्यस्थ प्रक्रिया के बिना अविलम्ब सभी पापा का नाग कर देता है । श्रद्धा स्वरूपन भक्ति का एक अंग नहीं होती बल्कि वह एक ऐसी पूव प्रवस्था है जा 'भक्ति' के उदय का सम्भव बनाती है । भक्ति माग का अनुसरण करते समय एक व्यक्ति को जान अथवा कम माग का अनुसरण करने का प्रयास नहीं करना चाहिए एसा अम्याम भक्ति की वृद्धि में प्रबल बाधक सिद्ध होगा ।

यदि भक्ति से ईश्वर सान्निध्य उत्पन्न होता है, ता चूकि ईश्वर की तीन शक्तियाँ—ब्रह्मन्, परमात्मन् और भगवान् हाती हैं, इसलिए तीन प्रकार का सान्निध्य प्राप्त करना सम्भव है इनमें से तृतीय द्वितीय से श्रेष्ठ हाता है और द्वितीय प्रथम से । रूप से सम्पन्न ईश्वर साक्षात्कार रूप से रहिन साक्षात्कार से श्रेष्ठ होता है । सच्चा भक्त तयाकथित शक्ति एव ऐश्वर्य के उच्चतर पद की तुलना भ ईश्वर की दासता के पद को अधिक् मान्यता देता है^३ इसलिए वह किही अय तयाकथित लाभदायक फला से असवधित शुद्ध भक्ति की कामना करता है । ऐसे भक्त, जो केवल भगवान और भगवान मात्र ही की कामना करते हैं, एकांतिन कहलाते हैं जो अय प्रकार के सभी

^१ वही पृ० ४३६ ।

^२ वही ।

^३ 'भक्ति के निम्नलिखित नौ लक्षण बतलाए जाते हैं

श्रवण कीर्तन विष्णा स्मरण पाद-सेवन अञ्जन बन्दन दास्य सख्यमात्म निवेदनम् ।

—वही, पृ० ५४१ ।

किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि 'भक्ति' का इन सब नवधा रूपों में अनुसरण किया जाय ।

^४ को मूढो दासता प्राप्य प्राभव पदमिच्छति ।

—वही, पृ० ५४१ ।

भक्तों से श्रेष्ठ होते हैं इस प्रकार की भक्ति को 'अकिंचन भक्ति' कहा जाता है। यह तब किया जा सकता है कि जब सभी व्यक्ति ईश्वर के अंश हैं, और अशी के अंशों के रूप में वे उसके प्रति स्वभावतः आसक्त होते हैं, इसलिए उन सबके लिए 'अकिंचन-भक्ति' स्वाभाविक होनी चाहिए, किन्तु, इसका उत्तर यह है कि जहाँ तक ईश्वर की 'स्वरूप शक्ति' का संबंध है मानव उसका अंश नहीं होता बल्कि जहाँ तक 'वह' अपनी 'तटस्थ शक्ति' सहित अपनी विविध शक्तियों से सम्पन्न होता है, वही उसका अंश होता है। मानव ईश्वर का अंश इस अर्थ में है कि बाह्य एवं आंतरिक दोनों दृष्टि से वह ईश्वर के अपरोक्ष संबंध में होता है किन्तु फिर भी उसमें अपनी मूल व सामान्य प्रवृत्तियाँ रचि तथा स्वभाव आदि हाते हैं जो उसे ईश्वर से पृथक् करते हैं। इस कारण से, यद्यपि मानव ईश्वर के जीवन में भाग लेता है और उसका भी वही जीवन होता है तथापि स्वयं अपने विचारा व प्रवृत्तियों के कोप में आरुत रहने के कारण वह ईश्वर प्रसाद के अतिरिक्त ईश्वर भक्ति रूपी अपने जन्म सिद्ध अधिकार में आसक्त नहीं हो सकता।^१ जब एक व्यक्ति कुटिलता आदि के सदृश महाबाधक पापों का प्रभाव में नहीं होता है तब अर्थ भक्ता के साथ उसका समागम ईश्वर का अपना अनुग्रह प्रदान करने के लिए अवसर देता है और उसके मन में भक्ति जाग्रत होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि सभी प्राणियों को अनिवायत मोक्ष की प्राप्ति होनी चाहिए, जीवात्माओं की संख्या अनंत होती है तथा केवल उन्हीं को मोक्ष प्राप्त होगा जो उसके अनुग्रह का जाग्रत कर पाते हैं। अनादि काल से मानव ईश्वर के प्रति अर्थ है और उसमें विमुख है तथा यह स्वाभाविक बाधा सच्चे भक्तों के साहचर्य (सत्संग) से ही दूर की जा सकती है, ईश्वर मानवों में ऐसे उत्तम भक्ता के अनुग्रह से अवतरित होता है जो किसी न किसी काल में अर्थ साधारण व्यक्तियों की भाँति पीडित रह चुके हैं अतएव उनके प्रति स्वभावतः सहानुभूति रखत है।^२ ईश्वर स्वयं उनके प्रति सहानुभूति नहीं रख सकता क्योंकि सहानुभूति में पीडा की पूर्व कल्पना निहित होती है ईश्वर विशुद्ध आनन्द-स्वरूप होता है, अतः उसे साधारण प्राणियों के दुःख का अनुभव नहीं हो सकता।

सर्वोत्तम भक्त वह है जो सब भूतों में भगवान् को देखता है तथा सब भूतों का अपनी आत्मा एवं उसमें अभिप्रेत भगवान् के अंतर्गत देखता है।^३ द्वितीय प्रकार का भक्त (मध्यम) वह है जो भगवान् के प्रति प्रेम उसके भक्ता के प्रति भक्ती, अनानियों

^१ वही, पृ० ५५३ ।

^२ पट सद्म, पृ० ५५७ ।

^३ सब भूतेषु य पश्येद् भगवद् भावमात्मन ।

भूतानि भगवत्यात्मनेप भागवतात्तम ।

के प्रति कृपा और अर्पण शत्रुभा के प्रति उपेक्षा रखता है।^१ प्राकृत भक्त वह है जो श्रद्धा भक्ति सहित भगवान की मूर्ति की पूजा करता है किन्तु उत्तम भक्ता अथवा अग्र्य व्यक्तियों के प्रति कोई विशेष भाव नहीं रखता।^२ सर्वोत्तम भक्ता व अग्र्य और विवरण भी है जैसे गीता' म कहा गया है कि वह जिसका चित्त शुद्ध एवं कामनाप्राय व कम से अनाश्रित रहता है, और जिसका मन तथा वासुदेव में अनुरक्त रहता है, सर्वोत्तम भक्त माना जाना चाहिए,^३ अग्र्य कहा गया है कि सर्वोत्तम भक्ता वह है जो स्व एवं 'पर अथवा अपनी एवं पराई वस्तुओं में कोई भेद नहीं करता तथा सबभूतों का मुहुर्द और आत्मा में पूर्ण शांत होता है'^४ और अग्र्य सर्वोत्तम भक्त वह है जिसका चित्त अक्षररूप से ईश्वर के अधीन होता है तथा जो प्रेम अर्पण के द्वारा भगवान के चरण कमला को धारण करता है।^५

एक अग्र्य दृष्टिकोण से भक्ति की सेवा के रूप में अथवा सभी वस्तुओं की प्राप्ति के साधन के रूप में परिभाषा दी गई है पूर्वोक्त को स्वरूप लक्षण तथा पञ्चादुक्त का 'तदस्थ लक्षण' कहा जाता है तथा भक्ति त्रिविध स्वरूप की मानी गई है—केवल बाह्य भक्ति (धाराप सिद्धि) अग्र्य भक्ता के साहाय्य से उत्पन्न भक्ति (संग सिद्ध) तथा भगवान के प्रति सहज प्रेम भाव से उत्पन्न भक्ति (स्वरूप सिद्ध)। प्रथम दो उदाहरणों में भक्ति कल्पित (कितव) कही जाती है, और अंतिम उदाहरण में यथाय (भक्तितव) कही जाती है।^६ भक्ति माय में सर्वाधिक प्रत्यक्ष प्रिया भगवान के नाम एवं विभूतियों का श्रवण और कीर्तन है, किन्तु उमरो अक्षररूप से सबंधित सभी कर्मों का भगवान के प्रति समर्पण भी होता है। ऐसा करने में भक्त अपने दुष्टियों का भी समावेश करता है वह न केवल अपने धार्मिक कृत्यों के फलों व जीवन के सामान्य कृत्यों को समर्पित ही करता है वरन् उन कर्मों का भी समर्पित करता है जो कि वासनाप्रा से प्रेरित होते हैं। वह भगवान के समक्ष अपने स्वभाव

^१ ईश्वर तदधीनेषु बालिनेषु द्विपरस्त्वपि प्रेम मैत्री—कृपापेक्षा य कराति स मध्यम ।
—वही, पृ० ५६२ ।

^२ अर्चयामव हरये पूजा य श्रद्धयते न तद् भक्तेषु चायेषु स भक्त प्राकृत स्मृत ।
—वही पृ० ५६४ ।

^३ न काम-कर्म बीजाना यस्य चेतसि सम्भव
वासुदेवक निलय स वै भागवतोत्तम ।
—वही पृ० ५६४ ।

^४ न यस्य स्व पर इति वित्तेष्व्वात्मनि वा मिदा सब भूता मुहच्छात स वै
भागवतोत्तम ।
—वही, पृ० ५६५ ।

^५ वही पृ० ५६५ ।

^६ पट सदम, पृ० ५८१-२ ।

के सभी दापा तथा अपने द्वारा किए गए सभी दुष्कृत्या को स्वीकार करता है, और उसके अनुग्रह क हेतु उसकी प्रायना करता है जिससे उसके सकल पाप धुल जाते हैं। एक भक्त भगवान से प्रायना करता है कि वह उमक लिए प्रेम से उसी प्रकार उमत्त हो जाय जिस प्रकार एक युवती एक युवक के तथा एक युवक एक युवती के प्रेम मे रमण करता है।^१ जब एक मनुष्य स्वाय से प्रेरित होकर कोई वाय करता है, तब वह असफलताओं अथवा यून फना के कारण पीडित हो सकता है किन्तु जब वह अपन कर्मों का ईश्वर का अपित कर देता है तब वह उक्त असफलताओं के कारण पीडित नहीं हाता। सब कम एव उनके फल वस्तुन भगवान की सम्पत्ति होते हैं केवल अज्ञान अथवा मिथ्या मकल्पनाओं के कारण हम उनका स्वायत्तीकरण कर लेते हैं और उनके बधना मे बध जाते हैं। किन्तु यदि इन्ही कर्मों को उचित दृष्टिकाण से किया जाय ता हम उनके प्रभावा से नहीं बध सकत, इस प्रकार यदि यह अनुभूति करें कि वह हमारी सपत्ति नहीं है भगवान की सपत्ति है तो जा कम हमारे जन्म एव पुनजन्म के लिए उत्तरदायी हैं वे उक्त चक्र का नष्ट कर सकते हैं तथा हमे उनके बधन से मुक्त कर सकते है।^२ यदि यह तक किया जाय कि आना प्राप्त कर्मों का अनुष्ठान कर्ता म एक नवीन व अनात शक्ति (अपूर्व) को उत्पन्न करता है तो यह भी तक किया जा सकता है कि मानव में यथाथ कर्ता उसका अनर्थाभिन् है जो उसे कम म प्रवृत्त करता है, अतएव कम इस अतर्थाभिन् भगवान की सम्पत्ति होता है, तथा यह मानना गलत है कि कम का कर्ता यथाथ कर्ता है।^३ इस प्रकार सभी वैदिक कम चरम कर्ता के रूप मे केवल भगवान के द्वारा ही सम्पन्न किए जाते हैं अतएव सभी कर्मों के फल केवल उसी की सम्पत्ति हो सकते हैं।

हमारे कर्मों का भगवान का समपण पुन द्विविध स्वरूप का हो सकता है—एक व्यक्ति एक कम को उसके द्वारा भगवान को सतुष्ट करने के स्पष्ट उद्देश्य मे कर सकता है अथवा वह उस कम को उसके फल की प्राप्ति इच्छा के बिना कर सकता है तथा उसका भगवान क अपण कर सकता है—एक ता कम सयास है और दूसरा फल सयास। कम या ता इच्छाओं से अथवा भगवान के लिए प्रेरित हा सकते हैं, अर्थात् फला का भगवान पर छोडना अथवा भगवान को सतुष्ट करने के हेतु करना तथा कहा जाता है कि पश्चादुक्त विगुद्ध भक्ति के कारण होता है। ये तीन प्रकार के कम

^१ युवतीना यथा मूनि मूनाच युवती यथा
मनोऽभिरमते तद्वन् मना मे रमता त्वयि ।

^२ वही, पृ० ५८५ ।

^३ वही, पृ० ५८६ ।

कामनानिमित्त 'नैष्कम्य निमित्त' और 'भक्ति निमित्त' कर्मों के रूप में वर्गीकृत किए गए हैं। सच्चे भक्त अपने सभी कर्म भगवान को समर्पण करने के हेतु करते हैं, अथवा किसी भी हेतु से नहीं। पुनः 'भक्ति' को कर्म से संबंधित माना जा सकता है, और इसलिए उसे 'सकाम' 'कैवल्य काम' व 'भक्ति मात्र-काम' माना जा सकता है। जब एक व्यक्ति साधारण इच्छाओं की पूर्ति के लिए भगवान की भक्ति करता है, तब उसे सकाम भक्ति माना जाता है। 'कैवल्य काम भक्ति का कर्म' अथवा 'कर्म' व 'ज्ञान' से संबंधित माना जा सकता है यह उस व्यक्ति के उदाहरण में पाया जाता है जो भगवान पर ध्यान का केन्द्रित करता है तथा 'याग पथ पर धारुण होता है वैराग्य का अभ्यास करता है और भगवान के साथ अपने एकरूपता का संकल्पित करने का प्रयत्न करता है और ऐसी प्रवृत्तियों के द्वारा स्वयं का प्रवृत्ति के बंधन से मुक्त कर लेता है, वह ज्ञान व कर्म के द्वारा जीवात्मान् का 'परमात्मान् से एकीकरण करने का प्रयास करता है। तीसरा प्रकार कर्म से अथवा कर्म व ज्ञान से संबंधित हो सकता है। इनमें से प्रथम वर्ग के भक्त भगवान के नाम एवं विभूतियों के स्कीतन, उसकी निरंतर उपासना और उसके प्रति अपने सभी कर्मों के समर्पण के द्वारा अपनी भक्ति को प्रकट करते हैं। द्वितीय वर्ग के भक्त भगवान के प्रति अपनी भक्ति में सकल वस्तुओं के प्रति एक प्रबुद्ध दृष्टिकोण के निरंतर अभ्यास का समावेश करते हैं वे सब जनों को भगवान की अभिव्यक्ति मानते हैं वे सब उत्तेजक परिस्थितियों में घबराते हैं और स्वयं का सकल वासनाओं से विरक्त बना लेते हैं, व बड़ा के प्रति आदरयुक्त दीन-हीना के प्रति दयालु और अपने समस्तुलों के प्रति भ्रूणपूर्ण होते हैं वे यम एवं नियम के अतगत समाविष्ट सदगुणों का अभ्यास करते हैं अपना सकल अहंकार विनष्ट कर देते हैं तथा भगवान की विभूति व चिंतन एवं उसके नाम के स्कीतन में सलग्न रहते हैं। किंतु जिसमें उच्चतम प्रकार की भक्ति अविचल भक्ति होती है वह ऐसा होता है कि भगवान का नाम सुनने मात्र से ही उसका मन भगवान की ओर इस प्रकार प्रवाहित हो जाता है जैसे गंगा का जल समुद्र में प्रवाहित होता है। ऐसा भक्त उसे दी गई किसी भी वस्तु को अंगीकार नहीं करता, उसका एक मात्र सुख निरंतर भगवान में लीन रहने में निहित होता है।

एक अर्थ दृष्टिकोण से भक्ति का वर्गीकरण दो वर्गों में विभाजन किया जा सकता है। वर्गीकृत भक्ति दो प्रकार की होती है जो भक्त को भगवान के प्रति समर्पण तथा किसी भी दूरस्थ प्रयाजन के बिना उसकी उपासना के लिए प्रेरित करती है। वह 'वर्गीकृत' होती है क्योंकि उक्त भक्ति का प्रोत्साहन शास्त्रों से (जिसे अथवा विधि अथवा शास्त्रीय आदेश भी कहते हैं) प्राप्त होता है। 'परमात्मा' अर्थात् आचार्यों व भक्तों का समागम भगवान के नाम का श्रवण और उसके नाम एवं विभूतियों का स्कीतन आदि 'वर्गीकृत' क अतगत आते हैं। इनमें से शरणागति'

सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है जिसका अर्थ जीवन के सभी भय व दुःखों से निरास होकर भगवान की शरण में जाना होता है।^१ इस प्रकार 'शरणागति' में कोई उत्तेजक कारण होता चाहिए जो एकमात्र संरक्षक के रूप में भगवान की शरण में जाने के लिए भक्त को प्रेरित करता है। जो व्यक्ति भगवान की ओर उसके प्रति प्रगाढ़ अनुराग के कारण उन्मुख होते हैं वे भी अपनी उस पूर्व अवस्था के प्रति घृणा से प्रेरित होते हैं, जब उनके मन भगवान से विमुक्त थे। उसमें भी इस धारणा का समावेश होता है कि अर्थ कोई संरक्षक उपलब्ध नहीं है अथवा किसी भी ऐसे अर्थ व्यक्ति अथवा प्राणी के परित्याग का समावेश होता है। जिस पर भक्त पहले आश्रित था। व्यक्ति का वैदिक अथवा स्मृति के आदेशों में सभी आशाओं का परित्याग कर देना चाहिए तथा एकमात्र आश्रय के रूप में भगवान की ओर उन्मुख होना चाहिए। 'शरणापत्ति' की परिभाषा निम्नलिखित तत्त्वा के समावेश द्वारा की जा सकती है—(१) नित्यप्रति भगवान के अनुकूल कार्य एवं विचार करना (२) भगवान के किसी भी प्रकार से प्रतिकूल सभी वस्तुओं का वजन करना, (३) यह प्रबल विश्वास रखना कि वह रक्षा करेगा, (४) संरक्षण के हेतु उस पर आश्रित रहना, (५) स्वयं को सम्पूर्णतः भगवान के हाथों में समर्पित करना तथा स्वयं को उस पर पूर्णतः आश्रित समझना, (६) स्वयं को एक अत्यधिक दीन प्राणी समझना जो भगवान के अनुग्रह के अवतरण की प्रतीक्षा में है।^२ इनमें से प्रमुख महत्त्व भगवान को एकमात्र संरक्षक समझने पर दिया जाना चाहिए जिसमें अर्थ तत्त्वा का केवल घनिष्ट संबंध होता है। किन्तु भगवान के संरक्षण की प्रार्थना क पश्चात् अपने गुरु से सहायता की प्रार्थना एवं उसकी सेवा में अनुरक्ति तथा उन महापुरुषों की सेवा का स्थान आता है जिनके साठ्ठचय से एक व्यक्ति अर्थया अप्राप्य अधिकांश वस्तुओं की प्राप्ति कर सकता है।^३ एक प्रमुख रूप जिसमें वही भक्ति अभिव्यक्ति होती है वह है—स्वयं को भगवान का दास मानना अथवा भगवान का हमारा परम मित्र समझना। सेवा और मंत्री के भाव इतने प्रगाढ़ व तीव्र होने चाहिए कि उनके फलस्वरूप एक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व को भगवान के लिए सम्पूर्णतः त्याग दे, भगवान के प्रति यह पूर्ण आत्म-त्याग शास्त्रीय दृष्टि से 'आत्म निवेदन' कहलाता है। 'रागानुग' अथवा विशुद्ध भावावेशमय 'भक्ति का वैधी भक्ति' से विभेद करना आव-

^१ अर्थ वैधी भेदा शरणापत्ति—श्री गुर्वादि सन्-सेवा-श्रवण कीर्तनाद्य ।

—पट सद्म, पृ० ५६३ ।

^२ शरणापत्तेक्षणस्य वैष्णव-तत्रे,

आनुकूलस्य सकल्प प्रातिकूलस्य विवर्जनम् रक्षिष्यतीति विश्वासा गोप्तृत्वे वरण
तथा आत्म-निक्षेप-नापन्ने पडविधा शरणागति ।

—वही पृ० ५६३ ।

^३ वही, पृ० ५६५-६०४ ।

सक है चूँकि रामानुग भक्ति कवल भक्त के भावावगा के भुक्ताव का अनुसरण करती है, इसलिए उसकी विभिन्न अवस्थाओं के लक्षण बताना कठिन है। इस प्रकार की 'भक्ति' में भक्त भगवान को माना एक मानव के सहा मान सकता है, तथा मानवी भावावेगा एव भावेशो का सकल उत्पन्ना व तीव्रता सहित उसकी ओर उन्मुख हो सकता है, यथा इस प्रकार की 'भक्ति' की अभिपक्ति का एक प्रमुख रूप उन उदाहरणा में पाया जाता है जिनमें भगवान एक ऐसे प्रेम का विषय हाता है जिसे मानवी सवधा में यौन प्रेम कहा जा सकता है। यौन प्रेम हमारे मानवी स्वभाव के लिए सम्भव एक तीव्रतम भावग होता है, और तदनुसार भगवान को यौन प्रेम की भावेगमय तीव्रता से प्रेम किया जा सकता है। इस प्रेम पथ का अनुसरण करो में भक्त थोड़ी देर के लिए भगवान की दिव्यता को भूल सकता है उसे एक साातीय प्राणी मान सकता है तथा उसकी ओर इस प्रकार उन्मुख हो सकता है मानो वह उसका घनिष्ट मित्र हो अथवा एक अतिशय प्रिय पति हो। ऐसी परिस्थितिया में वह उपासना प्यान उसके नाम अथवा विभूतिया के कीर्तन आदि कम काण्डीय औपचारिकताओं का परित्याग कर सकता है और कवल अपनी भावावेशजय प्रवृत्ति का अनुसरण कर सकता है तथा भगवान के साथ अपने भावावेग की प्रवृत्ति के अनुसार व्यवहार कर सकता है। परंतु ऐसी अवस्थाए भी हा सकती हैं जहाँ 'रामानुग' वधी से मिश्रित होती है जहाँ भक्त वधी भक्ति के कुछ क्रमा का अनुसरण कर सकता है और फिर भी भगवान के प्रति भावेग सहित अनुरक्त हो सकता है। किंतु जो भक्त भगवान के प्रति भावावेग से कवल आग खीचे जाते हैं वे स्पष्टत 'वधी भक्ति' की कृत्य सीमा के ऊपर होते हैं। भगवान के प्रति उक्त भावेगमय आसक्ति के द्वारा ही नहीं बल्कि जब एक व्यक्ति का मन भगवान के प्रति शीघ्र अथवा घृणा के तीव्र सवेग से पूरा हाता है जिसके फलस्वरूप वह स्वयं को पूरात विस्मृत कर देता है तथा स्वयं को भगवान की उपस्थिति से सवधा परित्याग कर देता है—एक घृणा के विषय के रूप में भी—तब भी वह भगवान में अपने स्वरूप को लीन करके अपना सर्वोच्च लक्ष्य प्राप्त कर सकता है। एक भक्त रामानुग भक्ति के द्वारा जिस प्रक्रिया में अपने चरम लक्ष्य की प्राप्ति करता है वह एक सव शीघ्र तीव्र सवेग के माध्यम से भक्त के स्वरूप के भगवान में विलय की प्रक्रिया हाती है। इस कारण से जब भी भगवान के प्रति किसी प्रकार के प्रबल सवेग से एक मनुष्य का मन प्रभावित हाता है तब वह मानो भगवान की सत्ता में लीन हा जाता है और फलत अपने मीमित व्यक्तित्व के पूरा विघटन के द्वारा अपने चरम लक्ष्य की प्राप्ति करता है।

पट मदम का लेखक छठे विभाग प्रीति सदम में परम तत्त्व एव श्रेष्ठतम पुरुषाय के रूप में आनंद (प्रीति) के स्वरूप का निरूपण करता है। मानव का चरम लक्ष्य अथवा उद्देश्य सुख की प्राप्ति एव दुःख का विनाश होता है जब भगवान मनुष्य

हाता है तब ही व्यक्ति दुःख के अंतिम विनाश एवं नित्य सुख की प्राप्ति कर सकता है। व्यक्ति अथवा 'जीव', परमेश्वर के यथाथ स्वरूप का सत्य ज्ञान न होने व 'माया' से आवृत्त होने के कारण उसके यथाथ स्वरूप को जानने में असफल रहता है, अनेक आत्मगत उपाधियाँ से सबधित हो जाता है और जन्म एवं पुनर्जन्म के अनादि चक्रों के दुःख को भोगता है। परम आनन्द की प्राप्ति परम तत्त्व की अपरोक्षानुभूति में निहित होती है, यह केवल व्यक्ति के अज्ञान के अंत एवं तज्जय दुःखों की आत्यंतिक ममाप्ति के द्वारा ही सम्पन्न हो सकता है। इनमें से पूर्वोक्त, यद्यपि अभावात्मक रूप में अभिव्यक्त किया गया है तथापि परम तत्त्व के स्वप्रकाश स्वरूप होने एवं उसी की आत्मानिव्यक्ति होने के कारण वस्तुतः भावात्मक हाता है। पश्चादुक्त विनाश के द्वारा अभावात्मक स्वरूप होने के कारण नित्य व अपरिवर्तनशील होता है—इस रूप में कि जब दुःखों का एक बार अंतिम रूप से मूलाच्छेदन हुआ जाता है तब आगे कोई दुःख की वृद्धि नहीं हो सकती। इस प्रकार भगवत् प्राप्ति ही परम सुख अथवा आह्लाद को प्राप्त करने का एकमात्र साधन है।^१ 'मुक्ति' भगवत् प्राप्ति ही है जिसके फलस्वरूप अहंकार का बधन का अंत होता है जो आत्म स्वरूप में स्थिति की ही अवस्था होती है। यह आत्म-स्वरूप में स्थिति परमात्मन् के रूप में अपने स्वरूप की अनुभूति ही होती है। परंतु इस प्रसंग में यह ध्यान रखना आवश्यक है कि जीव परमात्मन् से एकरूप नहीं हाता, क्योंकि वह केवल उसका अंश है अतः उसके आनन्द स्वरूप का बधन केवल इस तथ्य के कारण किया जाना चाहिए कि उसका सार-तत्त्व परमात्मन् के सार-तत्त्व से उद्भूत होता है। भगवान् पूर्ण अंशी की प्राप्ति उसके अंश की परमात्मन् के रूप में प्राप्ति के द्वारा ही होती है (अनेक अंश-प्राप्ति)। इसकी प्राप्ति का रूपा में की जा सकती है प्रथमतः व्यक्ति के अज्ञान (जो केवल 'माया' की अवस्था अथवा काय व्यापार है) के विनाश के साथ-साथ ब्रह्मन् के ज्ञान के प्रकाश द्वारा केवल उसकी स्वरूप शक्तियों में निर्मित ब्रह्मत्व की प्राप्ति के रूप में द्वितीयतः सगुण रूप में परमेश्वर की तर्कनीत शक्तियों से सबधित उसके सगुण स्वरूप की प्राप्ति के रूप में। मुक्ति इस जीवन में तथा मृत्यु के पश्चात् दोनों अवसरों पर प्राप्त की जा सकती है जब एक व्यक्ति परमेश्वर के यथाथ स्वरूप की प्राप्ति करता है, तब उसके स्वरूप का मिथ्या अवबोध तिरोहित हुआ जाता है और यही उसकी मुक्ति की अवस्था है, मृत्यु के समय भी परमेश्वर के यथाथ स्वरूप का प्रकाशन हो सकता है तथा परमेश्वर के रूप में उसके स्वरूप की एक प्रत्यक्ष व अपरोक्ष प्राप्ति हो सकती है।

^१ निरस्तातिशया ह्लाद-मुख भाविक लक्षण

भेषज भगवन् प्राप्तिरेका-तात्पर्यमिति मता ।

विवक्षित हो सकती है कि भक्त पूणत आत्म विस्मृत हो जाता है और स्वयं को भगवान से एकरूप अनुभव करने लगता है, इस अवस्था का शास्त्रीय दृष्टि से 'महाभाव' कहा जाता है।^१ यह कहा जा सकता है कि एक सामान्य अथवा 'भक्ति' 'ममता' की अद्वितीय भावना तथा उसके फलस्वरूप हृदय की तीव्र आसक्ति को उत्पन्न कर सकती है, यह सवेग विविध रूपों में अपनी अभिव्यक्ति कर सकता है। किंतु भक्ति का एक अन्य 'शांत' रूप भी होता है जिसमें भक्त सनक एवं उसके समान भक्ता की भांति यह अनुभव करता है कि वह भगवान का है किंतु भगवान उसका नहीं है।^२ यहाँ भी भक्ति के रूप में भगवान के स्वामित्व की एक दूरस्थ भावना वर्तमान रहती है—भक्ति (भृत्यत्व), पालनकर्ता (पाल्यत्व) अथवा एक लातनकर्ता पिता के रूप में (लाल्यत्व) उसकी कृपा की प्रतीक्षा में रहना। एक भक्त स्वयं का एक पिता और भगवान को एक प्रिय बालक समझकर भी भगवान का अपने अंतर में आनंद ले सकता है इस प्रकार का सवेग वात्सल्य' कहलाता है। किंतु जैसाकि ऊपर कहा जा चुका है भगवान में तीव्रतम प्रीति ब्रह्मिक प्रेम का रूप ग्रहण करती है वामुक प्रेम (काम) तथा इस प्रकार के प्रेम (रति) में अंतर यह है कि पूर्वोक्त आत्म सतुष्टि

“अजात पक्षा इव मातरं खगा

स्तस्य यथा वत्सतरा क्षुधातां

प्रिय प्रियेव यूपित विषण्णो

मग्नो रविर्नाक्ष दिदक्षते त्वा ।

—ब्रह्मी पृ० ७२६ ।

प्रीति के विकास की प्रगटता के अनुसार कभी-कभी वा अवस्थाओं में विभेद किया जाता है, अर्थात् 'उत्पन्न' 'ईषदुद्गम' पश्चादुक्त की पुनर्वा अवस्थाएँ होती हैं। चरम अवस्था 'प्रकटोदयावस्था' कहलाती है।

^१ पट सप्तम पृ० ७३२ परिस्थितिमा की 'याख्या' करने के लिए यहाँ उज्ज्वल-नीलमणि में से एक उद्धरण दिया गया है

राधाया भवतश्च चित्तं जतुनी स्वैदर विलाप्य क्रमाद्भुजं न अद्रिं निकुजं-
कुजर पतेनिधूतं भेद भ्रमम् चित्राय स्वयमवरजमन्दिह ब्रह्माण्ड हर्म्योदरे भूयोपिनव
राम हिङ्गुल फलैः शृगारं चारु कृति ।

^२ सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाह न मामकीनस त्वं समुद्रा हि तरङ्गं क्वचन समुद्रा न तारङ्गं ।

—ब्रह्मी पृ० ७३५ ।

हेरगुणा द्विविधा मत्तं चित्तं सत्कारं हेतवस्त्वदभिमानं विनेष्य हेतवदवाये
(पृ० ७३३) । ज्ञान भवित्वात्मित्यम् मंत्री का त भावश्च (पृ० ७३८) ।

यद्यपि इन सब विभिन्न प्रकार की भक्तियों का उल्लेख किया गया है तथापि यह स्वीकार किया जाता है कि विभिन्न अशा में इनके पारस्परिक मिश्रण मात्र में कई अर्थ रूप भी उत्पन्न हो सकते हैं ।

खोजता है, जबकि पश्चादुक्त प्रियतम भगवान की सतुष्टि खोजता है, यहाँ मोत्सुक्य उमयनिष्ठ तत्त्व होता है। ये भक्त प्रेम के अपने प्रबल सवेग के द्वारा एक अतिशय प्रेमी के रूप में भगवान के 'माधुय' पक्ष तक ही अपने सबंध का सीमित रखते हैं। इस प्रेम के उच्चतम एवं तीव्रतम रूप का उदाहरण कृष्ण के प्रति राधा का प्रेम कहा जाता है। वैष्णव लेखक प्रायः इस प्रेम की व्याख्या 'अलंकारशास्त्र' में प्रचलित साधारण लौकिक प्रेम के विश्लेषण के अनुसार करते हैं।

'भक्ति' के विषय का निरूपण करते समय रूप गास्वामी के प्रसिद्ध ग्रन्थ 'भक्ति-रसामृतसिन्धु' का संक्षिप्त उल्लेख न देना असम्भव है। यह ग्रन्थ 'पूर्व' दक्षिण, 'पश्चिम' व 'उत्तर' चार भागों में विभाजित है, तथा इनमें से प्रत्येक भाग लहरिया नामक अध्यायों में विभाजित है। रूप के भतीजे जीव गोस्वामी 'भक्ति सद्म' और 'प्रीति सद्म' के अध्याय लिखने में उपराक्त ग्रन्थ में बहुत ऋणी थे जिस पर उन्होंने 'भागवत सद्म' की समाप्ति के पश्चात् दुर्गम सङ्गमन नामक एक टीका भी लिखी थी। यहाँ उत्तम भक्ति की परिभाषा कृष्ण की सतुष्टि के अनुकूल (आनुकूल्येन कृष्णानुशीलनम्) ऐसी मनस्थिति व तत्संबंधित कर्मों का रूप में दी जाती है जो किसी भी अन्य अभिलाषा हेतु अथवा उद्देश्य से नूय होती है, ऐसी भक्ति शक्ति की भाँति उग्र अद्वैतवादियों के अद्वैतवादी दार्शनिक ज्ञान अथवा साध्य, याग व अन्य मतों के दार्शनिक ज्ञान से संबंधित नहीं होनी चाहिए, और न स्मृति साहित्य में यादृष्ट अनिवाय अथवा आकस्मिक कर्मों के अनुष्ठान से संबंधित होनी चाहिए।^१ ऐसी भक्ति के छ लक्षण होते हैं। प्रथम वह समस्त पाप उनके मूल एवं अविद्या का नाश करती है। पाप दो प्रकार के होते हैं—वैजा परिपक्वतावस्था में नहीं होते (अप्रारब्ध) और जो परिपक्वतावस्था में होते हैं (प्रारब्ध) और भक्तिदान का निवारण करती है। पापों के मूल मन का असुख सस्कार होते हैं जिन्हें अथवा कर्मशय कहते हैं तथा वे भी भक्ति का द्वारा विनष्ट हो जाते हैं जो ठोस ज्ञान होने के कारण अविद्या का भी नाश करते हैं। दूसरे उसे पवित्र अथवा शुभ (गुण) कहा जाता है। 'भक्ति के द्वारा एक व्यक्ति समार को मुक्त देता है, तथा सब जनों के प्रति मित्री व प्रेम के बंधन से आसक्त रहता है, चूँकि एक भक्त सबका मित्र होता है इसलिए सब प्राणी भी उसके मित्र होते हैं। तीसरे, एक भक्त भक्ति में अपनी प्रीति से इतना सतुष्ट रहता है कि भुक्ति उसका लिए कोई आकर्षण नहीं रखती। चौथे, 'भक्ति' की प्राप्ति अतिशय कठिन होती है क्योंकि अत्यधिक प्रयत्न से भी भगवत्-कृपा

^१ अभ्याभिलाषिता नूय ज्ञान कर्माद्यनाहतम्
आनुकूल्येन कृष्णानुशीलनं भक्तिरुत्तमा ।

तादात्म्य ही जाता है क्याकि कोई भी व्यक्ति ज्ञानद से एकरूप होने की इच्छा नहीं करता, वरन् उसका अनुभव करने की इच्छा करता है। इसलिए भद्रतवाद का उग्र रूप इस बात की व्याख्या नहीं कर सकता कि मुक्तावस्था क्या वाछनीय है यदि मुक्ति का एक अत्यंत वाछनीय अर्थस्वा सिद्ध नहीं की जा सकती है, तो कोई कारण नहीं होगा कि उसकी प्राप्ति के लिए एक व्यक्ति प्रयास करे। प्रायेण यह भी कहा जा सकता है कि, यदि परम तत्त्व विशुद्ध ज्ञानद व ज्ञान स्वरूप है तो इस बात की व्याख्या करने की कोई विधि नहीं है कि वह माया के आवरण से कथो प्रभावित होता है। अर्थात् एव भद्र का प्रत्यय इस तथ्य की व्याख्या करता है कि यद्यपि 'जीव परमेश्वर से भिन्न नहीं है, तथापि वास्तव में उस पर आश्रित होने के कारण वे उससे पूर्णत एकरूप भी नहीं हैं। परमेश्वर को समझने की सम्यक् विधि है उसे विगिष्ट उपाधियों व परिमोक्षा से अवहित सकल प्राणियों के अध्यात्म के रूप में पहिचानना अर्थात् यह विभिन्न व्यक्तित्वा के रूप में और हाते हुए भी एकरूप के रूप में हैं, इसी प्रकार परमात्मन् के प्रत्यय का भगवान के प्रत्यय से एकीकरण किया जा सकता है।'

भक्ति का ज्ञानद

भगवान में प्रीति द्विविध स्वरूप की हो सकती है। अथ के विस्तार से प्रीति भगवान के प्रति वह स्पृहा हो सकती है जो भगवान के सत्य प्रत्यय विषय ज्ञान का उत्पन्न करती है (भगवद्विषयानुभूत्यात्मकस्तदनुगत स्पृहा दिमया ज्ञान विशप तत प्रीति)। किन्तु भगवान में प्रीति की एक अधिक अपरोक्ष अनुभूति भी होती है जो प्रत्यक्ष रूप से एक तीव्र भावनात्मक स्वरूप की होती है इस प्रकार की 'भक्ति' 'रति' कहलाती है। इस भक्ति का अर्थ प्रेम (प्रेमन्) के रूप में भी किया जाता है। जिस प्रकार एक व्यक्ति नीतिक विषयों की ओर उनकी उपयोगिता की सम्बन्धता किए बिना उनके सौंदर्य से आकर्षित होता है, उसी प्रकार वह भगवान के दिव्य-सौंदर्य एवं विविध गुणों से भी आकर्षित हो सकता है तथा उसके प्रति तीव्र प्रेम में

* अति श्रेष्ठ प्रकार के भक्तों के लिए आरक्षित उच्च प्रकार की मुक्ति के अतिरिक्त अन्य निम्न प्रकारों की मुक्ति भी होती है जिनका अर्थ 'सालाक्य (भगवान के साथ सह अस्तित्व) 'साष्टि (भगवान के समान ही 'सामीप्य') (नित्य भगवान के समीप रहने का विशेषाधिकार), सामुज्य (भगवान के दिव्य-व्यक्तित्व में प्रविष्ट होने का विशेषाधिकार) के रूप में किया गया है। परन्तु एक सच्चा भक्त सदा इन विशेषाधिकारों का परित्याग करता है तथा भगवान के प्रति अपनी भक्ति से सतुष्ट रहता है।

आसक्त हो सकता है। ऊपर पहले ही कहा जा चुका है कि भगवान का आनन्द उसके भक्ता के हृदय में अपनी अभिव्यक्ति करता है और भगवान के प्रति उनके आनन्दमय अनुभव का उत्पन्न करता है। यह भगवान के शुद्ध आनन्द स्वरूप से भिन्न उसके आनन्द का सत्रिय पक्ष माना जा सकता है। भगवान का आनन्द दो प्रकार का कहा जा सकता है—शुद्ध आनन्द के रूप में उसका स्वरूप (स्वरूपानन्द) तथा उसकी गतिता के आनन्द के सत्रिय पक्ष में उसका स्वरूप (स्वरूप शक्त्यानन्द)। पदचादुक्त्त पुन दो प्रकार का हाता है अर्थात् 'मानसानन्द' एवं 'ऐश्वर्यानन्द' अर्थात् 'भक्ति की सत्रिय प्रक्रिया के रूप में आनन्द तथा उसके ऐश्वर्य में आनन्द।' जब एक भक्त भगवान की महानता अथवा ऐश्वर्य की भावना से उसके प्रति अनुरक्त होता है तब ऐसी मन स्थिति आनन्द अथवा प्रीति का एक उदाहरण नहीं मानी जाती, परन्तु जब 'भक्ति' भगवान की सेवा के रूप में अथवा उस पर अपरोक्ष आश्रय के रूप में अथवा तीव्र प्रेम के बधन द्वारा उस पर आसक्ति के रूप में (यथा एक पत्नी का अपने प्रेमी के निग, एक मित्र का अपने मित्र के लिए एक पुत्र का अपने पिता के लिए अथवा पिता का अपने पुत्र के लिए प्रेम बधन) एक विसुद्ध भावनात्मक स्वरूप ग्रहण कर लेती है तब 'भक्ति' प्रीति कहलाती है। जब आकषण बाहर से भौतिक प्रेम की भाँति प्रतीत होता है और उक्त सवेग के समे सुविदित उत्तेजनात्मक तत्त्व एवं आनन्द के प्रकारों से युक्त होता है तब 'भक्ति' अपने तीव्रतम एवं उच्चतम रूप में अभिव्यक्त होती है परन्तु चूँकि यह सवेग भगवान की ओर निर्देशित होता है तथा उसमें भौतिक प्रेम की जैविक अथवा शारीरिक आसक्ति का अभाव हाता है इसलिए उसका उस प्रेम में स्पष्ट विभेद करना आवश्यक है परन्तु उसमें कामुक प्रेम की सब बाह्य अभिव्यक्तिया होती हैं। इस कारण से उसका समुचित वगण आंतरिक अनुभूति एवं कामुक प्रेम की बाह्य अभिव्यक्तियों के पदों में ही किया जा सकता है। 'भक्ति' की परिभाषा एक ऐसी मवेगात्मक अनुभूति के रूप में दी जाती है जिसमें उसके विषय के प्रति एक स्पृहा व आकषण का समावेश हाता है।^१ साधारण सबगों का सन्त सासारिक इद्रिय विषयो अथवा उनमें सबधित विचारा के प्रति होता है परन्तु ईश्वराभुख सवेगा का एकमात्र विषय परमेश्वर होता है। भगवान में ऐसी प्रीति भगवत् कृपा से सहज ही (स्वामाविकी) प्रवाहित होनी है और वह अधिन प्रयत्ना से उत्पन्न नहीं होती तथा वह भुविन में श्रेष्ठ होती है।^२ यह प्रीति तीव्रता में इतनी

^१ वही, पृ० ७२२।

^२ तत्र उल्लासात्मको चान विनाप मुखम्, तथा विषयानुकूल्यात्मकस्तदानुकूल्यानुगत-तस्स्पृहा-तदनुभव हेतुकुल्लास मय चान विनेष प्रियता। —वही पृ० ७१८।

^३ भक्ति में समाविष्ट उत्सुकता केवल कामुकता ही नहीं होती किन्तु लगभग एक पीडाजनक प्रवृत्ति होती है। इस प्रकार यह कहा जाता है

चरम-सिद्धि

परम तत्त्व के स्वरूप की प्राप्ति पुन द्विविधरूपिणी हो सकती है, गुण भयान् ब्रह्मान् के रूप में तथा स्थूल अर्थात् एक सगुण ईश्वर अथवा 'परमात्मन्' के रूप में। पश्चादुक्त अवस्था में स्थूल प्राप्ति का वैभव और भी अमित्रह्य हो जाता है जब एक भक्त भगवान् को उससे सभी विविध रूपांश प्राप्त करना सीख जाता है।^१ इस अवस्था में यद्यपि भक्त भगवान् की विविध अनेकानेक व अनन्त शक्तियां की अपरोक्षानुभूति करता है तथापि वह अपने आत्म स्वरूप का विगुद्ध आनन्द रूपी भगवान् के स्वरूप से एकाकार करना सीखता है। भगवान् का स्वरूप का ऐसा तादात्म्यीकरण स्वयं को भक्ति अथवा आनन्द (प्रीति) के सबेग में अभिव्यक्त करता है, भक्त आनन्द के रूप में अपने आत्म स्वरूप की अनुभूति करता है और भगवान् का आनन्द अथवा प्रीति स्वरूप के माध्यम से भगवान् के साथ अपने तादात्म्य की प्राप्ति करता है। ऐसे आनन्द की अनुभूति के द्वारा ही दुःख की निरोध समाप्ति सम्भव होती है तथा उससे बिना भक्त भगवान् की सभी विविध व अनन्त शक्तियों के साहचर्य में प्राप्ति नहीं कर सकता। भगवान् के आनन्द स्वरूप की अंतरंग अनुभूति के द्वारा भक्त के लिए उससे अनेक गुणों लभणा व शक्तियों का भी प्रकाशन हो सकता है। मनुष्य स्वभावतः आनन्द का द्वारा आराम सिद्धि प्राप्त करना चाहता है किन्तु साधारणतया वह आनन्द के विषय में यथाथ स्वरूप का नहीं जानता, और इस प्रकार वह विविध सासारिक विषयों में आनन्द की खोज करने में अपनी शक्तियों का अपयोग करता है। वह तभी अपने यथाथ लक्ष्य की प्राप्ति करता है जब वह यह अनुभव कर लेता है कि भगवान् सबल आनन्द का स्रोत है उसी का हमारे सभी प्रयत्नों द्वारा अनुभवान किया जाना चाहिए तथा इस विधि से ही हम पूर्ण आनन्द एवं आनन्द में चरम मुक्ति की प्राप्ति कर सकते हैं। सच्चा भक्त कवल्य की प्राप्ति का इच्छु होता है, किन्तु कवल्य का अर्थ शुद्धता हाता है और चूकि भगवान् का यथाथ स्वरूप एकमात्र शुद्धता है इसलिये कवल्य का अर्थ भगवान् के स्वरूप की प्राप्ति होगा। अतः भगवान् और केवल भगवान् की प्राप्ति का आनन्द ही सच्चा 'कवल्य' भगवान् का परम स्वरूप माना जाना चाहिए।

जीव मुक्ति की अवस्था में व्यक्ति आराम पान व भगवान् से अपने सबंध के पान द्वारा यह अनुभव करता है कि जगत् सत् एवं असत् दोनों ही अतएव अपने वास्तविक स्वरूप में उसका कोई यथाथ अस्तित्व नहीं है बरन् केवल स्वयं उसकी 'अविद्या' के द्वारा वह उसका अज्ञ माना जाता है। जगत् का निषेध मात्र यथेष्ट नहीं

^१ पट सन्देश, पृ० ६७५।

होता, क्योंकि यहाँ भगवान पर आधारित जीव के यथाथ स्वरूप का भावात्मक ज्ञान भी उपस्थित होता है। इस अवस्था में व्यक्ति सासारिक अनुभवों को अपने स्वरूप से संबन्धित करने के मिथ्यात्व की अनुभूति कर लेता है, तथा पूर्वोक्त को भगवान के अज्ञ के रूप में पहचानना सीख लेता है। इस दर्श में उसे अपने प्रारब्ध कर्मों के सभी फलों को भागना पड़ता है, किन्तु वह उक्त भोगों में कोई रुचि का अनुभव नहीं करता, तथा उनके वचन में नहीं रहता।^१ इस अवस्था में चरमोत्कृष्ट में भगवान के यथाथ स्वरूप के साक्षात् व अपरोक्ष प्रकाशन और आनन्द के रूप में उसके स्वरूप में भागीदार होने के साथ साथ व्यक्ति की 'अविद्या के रूप में 'माया' का काय-व्यापार समाप्त हो जाता है इसलिए माया की पूर्ण समाप्ति को ही 'मुक्ति की चरम अवस्था समझना चाहिए।^२

यह ध्यान में रखना चाहिए कि जीव 'जीवा' की समष्टि निरूपित भगवान की शक्ति के साहचर्य में परम तत्त्व का एक अंश होता है। परम तत्त्व सृष्टि के सदर्श है तथा जीव उसमें से प्रस्फुटित किरणों के समान है। भगवान में अपने मूल से वे प्रस्फुटित हुए हैं और यद्यपि वे उससे स्वतंत्र प्रतीत होते हैं तथापि उस पर पूर्णरूपेण आश्रित रहते हैं। उनसे बाह्य उनके अस्तित्व का कथन करना उचित नहीं है, क्योंकि वस्तुतः उसमें बाह्य उक्त अस्तित्व का आभास केवल 'माया' के आवरण का प्रभाव होता है। 'जीवा' की किरणों से तुलना का अर्थ केवल यही है कि उनका उस सत्ता से कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है जिमकी वे किरणें हैं और इस अर्थ में वे परमेश्वर पर पूर्णतः आश्रित हैं। जब 'जीव परमेश्वर की शक्ति माने जाते हैं तब तात्पर्य यह होता है कि वे ऐसे साधन हैं जिनके माध्यम से परमेश्वर अपनी अभिव्यक्ति करता है। चूँकि परमेश्वर अनन्त शक्तियों से सम्पन्न होता है इसलिए यह स्वीकार करना कठिन नहीं है कि परमेश्वर की शक्ति की अभिव्यक्तियाँ 'जीव स्वयं में यथाथ कर्ता एवं भाक्ता हैं तथा एक उग्र अद्वैतवादी का यह निर्देश अर्थ है कि उनके कर्तृत्व अथवा भाक्तृत्व का कथन करना मिथ्या है क्योंकि एक जीव का कर्तृत्व परमेश्वर की शक्ति की एक अभिव्यक्ति है। उसी के द्वारा 'जीव' ससार चक्र में अमण करते हैं तथा परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की प्रक्रिया के द्वारा ही वे अपने स्वरूप के परमेश्वर से तादात्म्य को जान करना सीखते हैं और उसके प्रति भावावेग में स्वयं को तत्त्वीन करते हैं। यह मत गलत है कि मुक्ति की अवस्था में आनन्द की कोई अनुभूति नहीं होगी, क्योंकि उक्त दर्श में मुक्ति की अवस्था वादनीय नहीं होती। इसके अतिरिक्त, यह मत भी नुत्तुष्ट है कि मुक्तावस्था में जीव का आनन्द स्वरूप ब्रह्मन् से पूर्ण

^१ अर्थ प्रारब्ध कर्म मात्राणामनभिनिवेशानव भाग ।

—वही, पृ० ६७८ ।

^२ वही पृ० ६७८ ।

चरम-सिद्धि

परम तत्त्व के स्वरूप की प्राप्ति पुनः द्विविधरूपिणी हो सकती है। मूढ, अज्ञान, अज्ञान के रूप में तथा स्थूल अर्थात् एक सगुण ईश्वर अथवा 'परमात्मन्' के रूप में। पश्चादुक्त अवस्था में स्थूल प्राप्ति का चरम और भी अभिन्न हो जाता है जब एक भक्त भगवान् को उसके सभी विविध रूपों में प्राप्त करना सीखा जाता है।^१ इस अवस्था में, यद्यपि भक्त भगवान् की विविध अनेकार्थन व अनेक शक्तियों की अपरोक्ष-अनुभूति करता है तथापि वह अपने आत्म-स्वरूप का विगुण अज्ञान रूपी भगवान् के स्वरूप से एकाकार करना सीखता है। भगवान् के स्वरूप का ऐसा तादात्म्यकरण स्वयं का भक्ति अथवा आनन्द (प्रीति) के सवेग में अभिव्यक्त करता है। भक्त आनन्द के रूप में अपने आत्म-स्वरूप की अनुभूति करता है, और भगवान् के अज्ञान अथवा प्रीति स्वरूप के माध्यम से भगवान् के साथ अपने तादात्म्य की प्राप्ति करता है। ऐसे आनन्द की अनुभूति के द्वारा ही दुःख की निरोध समाप्ति सम्भव होती है तथा उसके बिना भक्त भगवान् की सभी विविध व अनेक शक्तियों का साहचर्य में प्राप्ति नहीं कर सकता। भगवान् के अज्ञान स्वरूप की अंतरण अनुभूति के द्वारा भक्त के लिए उसके अर्थ गुणों लक्षणों व शक्तियों का भी प्रकाश हो सकता है। मनुष्य स्वभावतः आनन्द के द्वारा आत्म-सिद्धि प्राप्त करना चाहता है किन्तु साधारणतया वह आनन्द के विषय में यथाथ स्वरूप को नहीं जानता, और इस प्रकार वह विविध सामाजिक विषयों में अज्ञान की खोज करने में अपनी शक्तियों का अपव्यय करता है। वह सभी अपने यथाथ लक्ष्य की प्राप्ति करता है जब वह यह अनुभव कर लेता है कि भगवान् सकल आनन्द का स्रोत है, उसी का हमारे सभी प्रयत्नों द्वारा अनुसंधान किया जाना चाहिए तथा इस विधि से ही हम पूरे आनन्द एवं आनन्द में चरम मुक्ति की प्राप्ति कर सकते हैं। सच्चा भक्त कवच की प्राप्ति का इच्छुक होता है, किन्तु 'कवच' का अर्थ 'गुडता' होता है, और चूँकि भगवान् का यथाथ स्वरूप एकमात्र 'गुडता' है इसलिये कवच का अर्थ भगवान् के स्वरूप की प्राप्ति होगा। अतः भगवान् और केवल भगवान् की प्राप्ति का आनन्द ही सच्चा कवच भगवान् का परम स्वरूप माना जाना चाहिए।

'जीव मुक्ति' की अवस्था में यद्यपि आत्म-ज्ञान व भगवान् से अपने सबंध के ज्ञान द्वारा यह अनुभव करता है कि जगत् सत् एक असत् दोनों है अतएव अपने वास्तविक स्वरूप में उसका कोई यथाथ अस्तित्व नहीं है वरन् केवल स्वयं उसकी 'अविद्या' के द्वारा वह उसका अज्ञान माना जाता है। जगत् का निषेध-मात्र यथेष्ट नहीं

^१ पट सादभ, पृ० ६७५।

होता, क्योंकि यहाँ भगवान पर आधारित जीव के यथाथ स्वरूप का भावात्मक ज्ञान भी उपस्थित होता है। इस अवस्था में व्यक्ति सासारिक अनुभवों को अपने स्वरूप से संबंधित करने के मिथ्यात्व की अनुभूति कर लेता है तथा पूर्वोक्त को भगवान के अंग के रूप में पहचानना सीख लेता है। इस दशा में उसे अपने प्रारब्ध कर्मों के सभी फलों को भोगना पड़ता है, किंतु वह उक्त मागों में कोई रुचि का अनुभव नहीं करता, तथा उनके बदन में नहीं रहता।^१ इस अवस्था में चरमोत्कृष्ट में भगवान के यथाथ स्वरूप के साक्षात् व अपरोक्ष प्रकाशन और आनंद के रूप में उसके स्वरूप में भागीदार होने के साथ साथ व्यक्ति की 'अविद्या के रूप में 'माया का काम व्यापार समाप्त हो जाता है इसलिए 'माया की पूर्ण समाप्ति की ही 'मुक्ति की चरम अवस्था समझना चाहिए।^२

यह ध्यान में रखना चाहिए कि 'जीव जीवा की समष्टि निरूपित भगवान की शक्ति के साहचर्य में परम तत्त्व का एक अंग होता है। परम तत्त्व सूर्य के सदृश है तथा 'जीव' उसमें से प्रस्फुटित किरणों के समान हैं। भगवान में अपने मूल से वे प्रस्फुटित हुए हैं और यद्यपि वे उससे स्वतंत्र प्रतीत होते हैं तथापि उस पर पूर्णरूपेण आश्रित रहते हैं। उनसे बाह्य उनका अस्तित्व का कथन करना उचित नहीं है, क्योंकि वस्तुतः उससे बाह्य उक्त अस्तित्व का आभास केवल 'माया के आवरण का प्रभाव होता है। 'जीवों' की किरणों से तुलना का अर्थ केवल यही है कि उनका उस सत्ता से कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है जिसकी वे किरणें हैं, और इस अर्थ में वे परमेश्वर पर पूर्णतः आश्रित हैं। जब 'जीव परमेश्वर की शक्ति माने जाते हैं तब तात्पर्य यह होता है कि वे ऐसे साधन हैं जिनके माध्यम से परमेश्वर अपनी अभिव्यक्ति करता है। चूंकि परमेश्वर अनंत शक्तियों से सम्पन्न होता है, इसलिए यह स्वीकार करना कठिन नहीं है कि परमेश्वर की शक्ति की अभिव्यक्तियाँ 'जीव' स्वयं में यथाथ वर्तित एवं भाक्ता हैं तथा एक उग्र अद्वैतवादी का यह निर्देश अव्यर्थ है कि उनके कर्तृत्व अथवा भावकत्व का कथन करना मिथ्या है क्योंकि एक जीव का कर्तृत्व परमेश्वर की शक्ति की एक अभिव्यक्ति है। उसी के द्वारा जीव 'संसार चक्र में भ्रमण करते हैं तथा परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की प्रक्रिया के द्वारा ही वे अपने स्वरूप के परमेश्वर से तादात्म्य को ज्ञान करना सीखते हैं और उसके प्रति भावावेग में स्वयं को तल्लीन करते हैं। यह मत गलत है कि मुक्ति की अवस्था में आनंद की कोई अनुभूति नहीं होती क्योंकि उस दशा में मुक्ति की अवस्था वाछनीय नहीं होती। इसके अतिरिक्त यह मत भी त्रुटिपूर्ण है कि मुक्तावस्था में जीव का आनंद स्वरूप ब्रह्मन् से पूर्ण

^१ अस्य प्रारब्ध कर्म मात्राणामनभिनिवेशेनय भाग ।

—वही, पृ० ६७८ ।

^२ वही पृ० ६७८ ।

का योग्यतम अधिकारी होता है जा तक निपुण 'शास्त्रा में पारगत तथा वैष्णव धर्म म प्रतिशय श्रद्धा सहित दृढ निश्चय वाला हाता है।^१ 'भक्ति' के उभय मे समझे बड़ी बाधा सांसारिक सुख अथवा मुक्ति की कामना है। 'भक्ति माग का अनुसरण करने वाला व्यक्ति यदि वेदो में व्यादिष्ट अनिवाय एव अथ कर्मों का पालन नहीं करता तो भी वह पाप का भागी नहीं बनता, किन्तु, यदि वह एक वैष्णव के सच्चे कर्तव्या का पालन नहीं करता तो वह दोषी होता है, परन्तु ऐसी दशा म भी एक वैष्णव का किही प्रायश्चित्त कर्मों को करने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि भगवताम का कीर्तन मात्र ही उसके पापा क निवारण के लिए यथेष्ट होता है। शास्त्रा के कोई भी आदेश एक भक्त के प्रति कोई उल्लंघन नहीं करते। भक्ति-माग का अनुसरण करने वाले व्यक्ति के लिए सम्पूर्ण नैतिक गुणा की सहिता एव अनक कर्म-बाण्डोय प्रारम्भिक अवस्थाभा के रूप म होते हैं।^२ अनेक अनधिकारी शिष्यो म अत्यधिक विद्वत्ता अथवा आसक्ति 'भक्ति माग' की एक बड़ी बाधा मानी जाती ह।^३ एक वैधी भक्ति का भगवान के सौंदर्य तथा उसके सब गुणा एव विभूतियो पर ध्यान लगाना चाहिए, और स्वय का उसका दास समझना सीखना चाहिए स्वामी के रूप मे भगवान पर ध्यान करने की एक अवस्था यह है कि अपने सभी कर्मों का भगवान के समर्पण करने मे स्वय का प्रणिहित करना चाहिए। उस स्वय मे यह दृढ निश्चय उत्पन्न करने का भी प्रयास करना चाहिए कि भगवान भक्ता का महानतम मित्र है अत उसे चाहिए कि वह भगवान का अपना सर्वोत्तम मित्र समझने का प्रयत्न करे। शास्त्रोक्त कर्मों तभी तक करना आवश्यक है जब तक कि मन म भगवान के प्रति उसके नाम के सकीर्तन उसकी विभूतियो के श्रवण और आनन्दपूर्वक उनके कथन के लिए वास्तविक प्रवृत्ति का आविर्भाव न हा। ज्याही यह अवस्था भा जाती है त्याही व्यक्ति 'वैधी-भक्ति' के माग पर आरुढ हा जाता है तथा उसे उसक विनिष्ट कर्मों को करना चाहिए ताकि भक्ति निरंतर एक यथाय तथा स्वाभाविक एव अप्रतिहन सवेग के रूप म विवसित हा सके। यहाँ 'भाव-महित 'साध्य भक्ति का श्रोगण हाता है। इस अवस्था पर आने मे पूव ही साधन भक्ति की रागानुग नामक एक अथ अवस्था आती है। इस अवस्था का अतिक्रमण करने के पश्चात् ही व्यक्ति साध्य भक्ति की उच्चतर अवस्था एव उसके क्रमागत विकास स्तरा पर आ सकता है। 'रागानुग भक्ति'

^१ शास्त्रे युक्ता च निपुण सर्वथा दृढ निश्चय प्रौढ श्रद्धोऽधिकारी य स भक्तावुत्तम मन ।

—वही, १ २ ११ ।

^२ वही, १ २ ४२ आदि ।

^३ न गिष्यान्नुवर्धनीत प्रयानेवाभ्यासद बहून् न व्याख्यामुपयु जीत नारमानाग्भेत क्वचित् ।

—वही, १ २ ५२ ।

के बिना एक व्यक्ति उसे प्राप्त नहीं कर सकता। पाँचवें, 'भक्ति' का आनन्द ब्रह्म ज्ञान से प्राप्त मुक्ति के आनन्द से अतन्त गुणा श्रेष्ठ होता है। छठे, 'भक्ति' भगवान को इस सीमा तक बन्धीभूत कर लेती है कि वह पूणत अपने भक्त की सेवा में लग जाता है। तन्निव सी 'भक्ति' भी अधिक दार्शनिक विद्वत्ता से श्रेष्ठ होती है। दार्शनिक व तार्किक विवाद किसी निश्चित बिन्दु पर नहीं पहुँचाते तथा एक योग्य तककर्ता के द्वारा स्थापित अभिमत का दूसरे अधिक योग्य तककर्ता द्वारा सहज ही खण्डन किया जा सकता है। ऐसे तार्किक विवाद सच्चे साक्षात्कार के लिए शुष्क एवं प्रभावहीन होते हैं।

रूप तीन प्रकार से 'भक्ति' के विभेद करते हैं—'साधन, भाव और प्रेमम् ।' 'साधन भक्ति' ऐसे विभिन्न साधना की सूचक है जिनको अपनाने से मानसिक सवेग सहज ही 'भाव भक्ति' (जिसे साध्य भक्ति भी कहते हैं) के रूप में प्रकट होने में समर्थ होते हैं। पर रूप आग कहते हैं कि सहज भक्तिमय सवेग किसी क्रिया विधि अथवा प्रयत्न के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता, क्योंकि 'भक्ति' चरम श्रेय है अतएव वह नित्य होती है। कोई भी नित्य सत्ता उत्पन्न नहीं की जा सकती इसलिए सच्चे भक्तिमय सवेग की मृष्टि नहीं की जा सकती—वह पहले से ही हृदय में विद्यमान रहता है और 'साधन भक्ति' का व्यापार केवल उसको एक आनन्ददायी रूप में हृदय में प्रकट करना ही है।^१ यह साधन भक्ति दो प्रकार की होती है 'बन्धी और रागानुग' जिनका ऊपर पहले ही विवरण दिया जा चुका है। एक व्यक्ति केवल तभी तक 'बन्धी भक्ति' के क्षेत्र में हाता है जब तक उसके हृदय में भगवान के प्रति नसर्गिक अनुराग का आविर्भाव नहीं हो जाता। कहा जाता है कि वही व्यक्ति 'बन्धी भक्ति

^१ वही १२१।

सा भक्ति साधन भाव प्रेमा चेति त्रिघोदिता ।'

इस अवतरण पर टीका करते हुए जीव गोस्वामी कहते हैं कि भक्ति का प्रकार की होती है 'साधन' और साध्य इनमें स दूसरी विशुद्ध भावावेशवाद का हाती है और पाँच प्रकारों से निर्मित होती है—भाव, प्रेम 'प्रणय' 'स्नेह व 'राग । उज्ज्वल नील मणि का लेखक तीन और जोड़ देता है—मान, 'अनुराग' और महामाव । रूप ने इन अतिम तीन का उल्लेख नहीं किया है क्योंकि वे 'प्रेम' के रूपान्तर मात्र हैं।

^२ कृति साध्या भवेत्साध्य भावा सा साधनामिधा नित्य सिद्धस्य भावस्य प्राकटय हृदि साध्यता ।

—भक्ति रसामृत सिन्धु १२२।

का योग्यतम अधिकारी होता है जो तब निपुण शास्त्रों में पारंगत तथा वैष्णव धर्म में प्रतिगम श्रद्धा सहित दृढ निश्चय वाला होता है।^१ 'भक्ति के उदय में सबसे बड़ी बाधा सासारिक सुख अथवा भुक्ति की कामना है। 'भक्ति मार्ग का अनुसरण करने वाला व्यक्ति यदि वेदा में व्यादिष्ट अनिवाय एवं अथ कर्मों का पालन नहीं करता तो भी वह पाप का भागी नहीं बनता, किन्तु, यदि वह एक वैष्णव के सच्चे कर्तव्य का पालन नहीं करता तो वह दापी होता है परन्तु ऐसी दशा में भी एक वैष्णव का किन्हीं प्रायश्चित्त कर्मों को करने की आवश्यकता नहीं है क्योंकि भगवन्नाम का कीर्तन मात्र ही उसके पापों के निवारण के लिए यथेष्ट होता है। शास्त्रों के बाई भी आदेश एक भक्त को प्रति कोई उल्लेख नहीं करते। भक्ति-मार्ग का अनुसरण करने वाले व्यक्ति के लिए सम्पूर्ण नित्य गुणों की संहिता एवं अनेक कम-काण्डीय प्रारम्भिक अवस्थाओं के रूप में होते हैं।^२ अनेक अधिकारी शिष्या में अत्यधिक विद्वत्ता अथवा आसक्ति 'भक्ति मार्ग की एक बड़ी बाधा मानी जाती है।^३ एक 'वैधी भक्ति का भगवान के सौन्दर्य तथा उसके सब गुणों एवं विभूतियों पर ध्यान लगाना चाहिए, और स्वयं का उसका दास समझना सीखना चाहिए स्वामी के रूप में भगवान पर ध्यान करने की एक अवस्था यह है कि अपने सभी कर्मों का भगवान को समर्पण करने में स्वयं को प्रतिगमित करना चाहिए। उस स्वयं में यह दृढ़ निश्चय उत्पन्न करने का भी प्रयास करना चाहिए कि भगवान भक्त का महान्तम मित्र है, अतः उसे चाहिए कि वह भगवान का अपना सर्वोत्तम मित्र समझने का प्रयत्न करे। शास्त्रोक्त कर्मों तभी तक करना आवश्यक है जब तक कि मन में भगवान के प्रति उसके नाम के स्वीकारन उसकी विभूतियों के श्रवण और आनन्दपूर्वक उनके कथन के लिए वास्तविक प्रवृत्ति का आविर्भाव न हो। जगदी यह अवस्था प्राप्त होती है तभी ही व्यक्ति वैधी भक्ति के मार्ग पर आरुढ़ हो जाता है तथा उसे उसके विशिष्ट कर्मों को करना चाहिए ताकि भक्ति निरंतर एक यथाय तथा स्वाभाविक एवं अप्रतिहत सवेग के रूप में विकसित हो सके। यहाँ मात्र सहित 'साध्य भक्ति का श्रीगणेश हाता है। इस अवस्था पर आने से पूर्व ही 'साधन भक्ति की 'रागानुग नामक एक अथ अवस्था आती है। इस अवस्था का अनिर्माण करने के पश्चात् ही व्यक्ति साध्य भक्ति की उच्चतर अवस्था एवं उसके अर्थागत विकास स्तरों पर आ सकता है। 'रागानुग भक्ति'

^१ शास्त्रे युक्ता च निपुणः सर्वथा दृढ निश्चयः
प्रौढ श्रद्धाधिकारी यः स भक्तावुत्तमः मतः ।

—वही, १ २ ११ ।

^२ वही १ २ ४२ आदि ।

^३ न विद्याननुवर्धनीत प्रयानेवाम्यामद बहून्
न याम्यामुपयुजीन नारमानारभेन क्वचिन् ।

—वही १ २ ४२ ।

को 'रागात्मिका भक्ति' का एक अनुकरण माना जाता है।^१ 'रागात्मिका भक्ति सहज राग के रूप में भक्ति होती है, राग का भ्रम प्राप्त' होता है। यह 'रागात्मिका भक्ति' काम सबधी सवेग के स्वरूप की, अथवा सत्ताभाव व पैतृक भाव आदि जैसे भ्रम सबधी^२ के स्वरूप की होती है। 'रागानुग भक्ति' वह है जिसमें कोई सहज अनुराग नहीं होता परंतु सहज भावनात्मक अनुराग के रूपा का अनुकरण करने का प्रयास होता है तथा वह 'बंधी भक्ति' की वृद्धि के लिए उठाए गए विविध चरणा से सबधित हो सकती है। 'प्रेम' (आध्यात्मिक प्रेम) और काम के भेद का ऊपर पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है। यद्यपि काम का प्रयाग प्रायः भगवान के प्रति उन्मत्त प्रेम के लिए किया जाता है तथापि उसका प्रयोग प्रेम के अर्थ में किया गया है।^३ इस प्रकार रागात्मिका भक्ति के दो प्रकार के उपविभागों के अनुसार रागानुग भक्ति भी स्वयं दो प्रकार की होती है—'कामानुग' एवं 'सबधानुग'।

साधन भक्ति की द्वितीय अवस्था रागानुग के रूप में हम भाव भक्ति की अवस्था पर आते हैं जो स्वयं अधिकाधिक तीव्र रूपा में तब तक विवसित होती रहती है जब तक कि पहले ही वर्णित महा भाव की अवस्था पर नहीं पहुँच जाती। वह शुद्ध अलौकिक सत्त्व (भगवान का आनंद स्वरूप) की अभिव्यक्ति माना जाता है। भक्ति की पहले ही एक ऐसे आधरण के रूप में परिभाषा दी जा चुकी है जिसका अभिप्रेत भगवान की सतुष्टि होता है तथा जिसका दृष्टि में कोई भ्रम

^१ विराजतीमभिप्रक्ता व्रज वासि जनादिषु रागात्मिकामनुमृष्ट्या या सा रागानु गोच्यते ।
—वही १ २ १३१ ।

^२ कहा जाता है कि सहज अनुराग यदि भगवान के प्रति वर भाव का रूप लेता है तो भी वह किसी भी प्रकार की बंधी भक्ति से श्रेष्ठ होता है जिसमें एसा कोई सहज अनुराग नहीं होता। इस प्रकार जीव के दुःख-सङ्गमन १ २ १३५ में कहा गया है— 'यथा वैरानुबन्धेन मत्पस्त-मताभियान् न तथा भक्ति यागेन इति म निश्चिता मति । तदपि रागमय कामाद्यपभया विधिमयस्य चित्तावेशहेतुत्वेत्य त युनत्वमिति व्यजनाद्यमेव । येषु भावमयेषु निदिताऽपि वरानुबन्धो विधिमय भक्ति-यागाच्छेद्यः । भगवान के प्रति सहज वर भाव भावात्मिका (सवेगात्मक) माना जा सकता है परंतु रागात्मिका नहीं। वह भक्ति भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसमें भगवान की सतुष्टि करने की कोई इच्छा नहीं होती, इसलिए वह एक पृथक् आधार पर अवलम्बित होता है वह रागात्मिका भक्ति से निम्न होता है किंतु बंधी भक्ति से श्रेष्ठ होता है।

^३ प्रेमैव गाप रामाणा काम शत्यगमत् प्रथाम् ।

सदय अथवा उद्देश्य नहीं होता इस कारण से उसमें 'भक्त' को एक प्रकार की चेष्टा करनी पड़ती है (चेष्टा रूप) किंतु यहाँ 'भक्ति' के अर्थ में ससाधन करके उसके द्वारा केवल चित्त की ऐसी सवेगात्मक का निर्देश किया जाता है जिसमें तज्ज य शारीरिक व भौतिक विवास का समावेश हाता है और जो प्रेम के विषय प्रेम के उद्दीपना विभावा, स्थायी भाव को निर्धारित व अभिवृद्ध करने वाले हाव भावा से युक्त भावनात्मक अवस्थाओं द्वारा उत्पन्न होती है।^१ भगवान के प्रति प्रेमन् की प्रथमावस्था भाव बही जाती है तथा वह अश्रुपात अथवा पुनक आदि स्वरूप शारीरिक प्रभावा से सबधित होती है।^२ यह भाव अलौकिक स्वरूप का तथा चिदानन्द से समाविष्ट भगवान की शक्ति के स्वरूप का होता है, इसलिए वह एक ओर तो स्व प्रकाशक हाता है, दूसरी ओर वह उस भगवान के स्वरूप को प्रकाशित करती है जिसकी वह शक्ति है, और जिसका वह निर्देश करता है। भगवान की एक शक्ति होने के कारण वह मक्त की मनाश्रुतिया में आविभूत होता है उनमें उसका तादात्म्य हा जाता है तथा उनसे तादात्म्य में अपनी अभिव्यक्ति करता है। इस प्रकार मक्त में आविभूत 'भक्ति' करना है। इस प्रकार मक्त में आविभूत 'भक्ति' अलौकिक एवं लौकिक का तादात्म्य होती है तथा भगवद् स्वरूप के माधुर्यानुभव एवं स्वप्रकाशक मधुर आत्म स्वरूप व आस्वाद व द्विविध काय "यापार की अभिव्यक्ति करती है। इसलिए वह अपने विषय के प्रति सविद्स्वरूप हाती है तथा उसमें भगवान के मधुर स्वरूप एवं स्वयं भक्ति' के मधुर स्वरूप रति का समावेश हाता है। वह सब 'रति' (अथवा आनन्द) का मूल हाती है अतएव उस रति भी कहते हैं।^३ उसकी पून मात्रा प्रायः सब में सामान्य होती है, उसका सतत अभिवृद्ध होने वाला उत्कृष्ट

^१ शरीरेन्द्रिय वगस्य विकाराणा विघायिका
भाव विभाव जनितादिब्रत तृत्तय ईरिता ।

—दुग्म सङ्गमन, १ ३ १ ।

^२ प्रेमन्स्तु प्रथमावस्था भाव इत्यभिधीयते सात्त्विका स्वरूप मात्रा स्युपत्राश्रु
पुलकादय ।

—भक्ति रसामृन् सिन्धु १ ३ ३ ।

^३ असौ शुद्ध सत्त्व विनेपरूप रति मूल रूपत्वेन मुख्य वत्या तच्छ्रुद वाच्या सा रति
श्रीकृष्णादि मव प्रकाशकत्वेन हेतुना स्वयं प्रकाश रूपाडपि प्रपञ्चिक तत् प्रिय जनन
मनो वत्तौ आविभूय तत्तादात्म्य व्रजती तद् वत्या प्रकाश्यवद् भावमानो ब्रह्मवा
त्तस्या स्फुरती तथा स्वसत्कृतेन पूर्वोत्तरावस्थाम्याम् कारण काय्य रूपेण
श्रीभगवदादि माधुर्यानुभवेन स्वानेन स्वाद रूपाडि यानि कृष्णादिरूपा तेषामास्वा-
दस्य हतुता सविदनेन साधकनमता प्रतिपद्यते ह्लादियशे तु स्वयं ह्लादयती
तिष्ठति ।

—दुग्म सङ्गमन, १ ३ ४ ।

आविर्भाव विरल हाता है और केवल भगवान् भगवा उसका भक्ता के अनुग्रह से ही उद्भूत होता है। भक्त 'वैष्णो एव 'रागानुग' भक्ति में भी निमग्न निम्न प्रकार के 'भाव का कुछ भग्न हाता है। भगवान् के प्रति जिस उत्कृष्ट प्रकार के अनुराग का उदय 'भक्ति' के साधारण नियत माग (साधा भक्ति) से गमन विण बिना हाता है वह सामान्यतः भगवन् कृपा के कारण हाता है।

भाव भक्ति की प्रथम अवस्था में भक्त ऐसे स्वभाव की प्रतिभक्ति करता है जो विद्याम के कारण के हाते हुए भी पूरा धाम रहित रहता है, वह नित्य भगवा समय प्रयत्न भावावेग सहित भगवन्नाम के सकीर्तन में व्यतीत करता है वह इन्द्रिय विषयों के प्रति भनासक्त होता है और महान् होने पर भी वह सदा अनिर्गम्य विनम्र रहता है तथा भगवान् के चरम साक्षात्कार की प्राप्ति का सदा दृढ निश्चय रखता है। वह सदा अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अत्यन्त चिन्तित रहता है तथा सदा भगवन्नाम में सुख का अनुभव करता है। 'रति का रूप में 'भाव' का अन्तर्ग लक्षण हृदय की प्रतिशय का मलता व द्रवणशीलता हाती है कि तु जब भी ऐसी अवस्था भय कामनाओं से सबधित होती है चाहे वह भक्ति की अवस्था ही क्या न हो, तब उसे यथाय अवस्था का सूचक नहीं मानना चाहिए, और ऐसी अवस्था को रत्याभास मानना चाहिए क्योंकि वह पूरा आत्म सत्ताप की अवस्था होती है और वह किसी भी प्रकार की भय कामना से सबधित नहीं हा सकती।

जब 'भाव प्रगाढ हा जाता है तब उसे प्रेम कहते हैं वह भगवान् में स्वामित्व भाव एव भय सभी वस्तुओं से पूरा आसक्ति से सबधित होता है। वह भाव के प्रत्यक्ष विकास द्वारा अथवा भगवान् के अपरोक्ष अनुग्रह के द्वारा उद्भूत हा सकता है, वह भगवान् की महानता की सकल्पना से सबधित हो सकता है अथवा केवल भगवान् के माधुर्यानुभव के रूप में प्रकट हो सकता है। 'भक्ति का विकास पूरा शुभ कर्मों के फलस्वरूप वर्तमान जीवन में व्युत्पन्न एक विशेष स्वभाव पर तथा वर्तमान जीवन के प्रयत्न पर भी निर्भर करता है। भगवान् के प्रति विभिन्न प्रकार के आनन्दमय सबेगों के विभिन्न लक्षणों और उन विभिन्न प्रकार के सबधा का विगद वणन किया गया है जिनका अंगीकार करने पर उक्त सबेग विकसित हो सकते हैं परंतु उनका यहाँ निरूपण करना सम्भव नहीं है।

रूप गोस्वामी ने 'सक्षेप भागवतामृत' नामक एक भय रचना भी लिखी जो बङ्गाल मण्डल में एक सुपरिचित ग्रन्थ है। उस पर कम से कम दो टीकाएँ हैं, एक जीव गोस्वामी के द्वारा और भय उत्तरकालीन बङ्गाल चन्द्र तर्कालिकार द्वारा, जो

राधाचरण कवीन्द्र के शिष्य थे। इस ग्रंथ में रूप ने पुराणा के प्रमाणानुसार भगवान् के विविध प्रकार के अवतारों का वर्णन किया है जिनमें कृष्ण का परमेश्वर माना गया है। उनके ज्येष्ठ वधु सनातन ने भी 'दिग्दर्शन' नामक टीका सहित 'बृहद् भागवतामृत' नाम से एक ग्रंथ लिखा जिसमें उन्होंने भगवान् की आज्ञा में सलग्न कुछ भक्ता की जीवन घटनाओं एवं उनके अनुभवों का विवरण दिया है।

बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

बलदेव जाति से वदय थे और उड़ीसा के बलेश्वर परगने में रेमुन के निकट एक गाँव में उत्पन्न हुए थे। वह बरागी पीताम्बर दास के छात्र थे तथा सामान्यतः गोविन्ददास नाम से विदित थे। वह 'वदात स्यमतक' के लखन दामोदर दास नयनानन्द के शिष्य थे जो राधानन्द के पुत्र अपने दादा रसिवानन्द मुरारी के छात्र थे जो जीव गोस्वामी के एक श्वर समकालीन श्यामानन्द के शिष्य थे। श्यामानन्द हृदय चैतन्य के शिष्य थे, जो नित्यानन्द के शिष्य गौरीदास पण्डित के शिष्य थे। स्वयं बलदेव का नन्द मिश्र और उद्भवदास नामक दो सुप्रसिद्ध शिष्य थे, उन्होंने एक सन् १६८६ (अथवा ई० सन् १७६४) में रूप गोस्वामी की 'स्तव माला' पर टीका लिखी। यह विदित है कि उन्होंने कम से कम निम्नलिखित चौदह रचनाएँ लिखी हैं—साहित्य कौमुदी एवं उसकी टीका कृष्णानन्द, गोविन्द भाष्य, 'सिद्धांत रत्न 'काव्य कौस्तुभ' गीता' पर एक टीका 'गीता भूषण' राधा दामोदर के 'छन्द कौस्तुभ' पर एक टीका 'प्रमय-रत्नावली' और उसकी टीका, 'काव्य माला' रूप के लघु भागवतामृत पर एक टीका 'नामाद्य गुडिका नामक सहस्रनाम' पर एक टीका जयदेव के 'चंद्रालोक' पर एक टीका सिद्धांत दण्ड तत्व सदन पर एक टीका, रूप की 'नाटक चंद्रिका' पर एक टीका। उन्होंने कुछ महत्त्वपूर्ण उपनिषदां पर भी टीकाएँ लिखी हैं।

बलदेव की सबसे महत्त्वपूर्ण रचना ब्रह्म सूत्र पर उनकी टीका है जो अग्रगण्य गोविन्द भाष्य कहलाती है। इस पर सूक्ष्म नामक एक उप टीका है इस टीका के लेखक का नाम ज्ञात नहीं है, यद्यपि कुछ विद्वान् उसे स्वयं बलदेव ही की रचना मानते हैं। बलदेव ने अपने 'गोविन्द भाष्य' के अन्तर्विषय का सिद्धांत रत्न में सक्षिप्तीकरण भी किया है, जिसकी एक टीका है। महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज का कथन

१ महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज की 'सिद्धांत रत्न' भाग २ की प्रस्तावना। 'प्रमय रत्नावली' की प्रस्तावना में ए० के० शास्त्री इस मत की कड़ी आलोचना करते हैं कि बलदेव वैश्य थे। दोनों पक्षा के समयन में कोई सतोप जनक प्रमाण उपलब्ध नहीं है।

है कि सिद्धांत रत्न स्वयं बलदेव द्वारा लिखा गया था । इस कथन की पुष्टि में कुछ भी नहीं दिया गया है जबकि इसके विरोध में स्वामिदिव प्राप्ति यह है कि बलदेव के समान एक वरुणव स्य अपनी रचना की भूरि भूरि स्तुति नहीं कर सकता ।^१ बलदेव सिद्धांत रत्न को 'गाविंद भाष्य का सारास नहीं मानते, अपितु अत एक पूरक रचना एवं अशत एक टीका मानते हैं ।^२ यह सम्भव है कि 'गाविंद भाष्य' पर 'सूक्ष्म नामक टीका का लेखक भी सिद्धांत रत्न पर लिखी गई टीका का लेखक है, क्योंकि एक प्रस्तावना श्लोक दानो में सामान्य है ।^३ सिद्धांत रत्न में बहुत कुछ सामग्री ऐसी है जो गाविंद भाष्य में नहीं मिलती ।

आनंद का नित्य स्वामित्व एवं दुःख का नित्य निरोध मानन का चरक लक्ष्य है । यह लक्ष्य आत्म स्वरूप का जानने वाले व्यक्ति (स्व ज्ञान पूर्वकम्) द्वारा भगवान के स्वरूप (स्वरूपन) एवं गुणा से सबधित रूप के यथाथ ज्ञान के माध्यम से प्राप्त किया जा सकता है । भगवान का स्वरूप शुद्ध चित्त व आनंद है । इन दोनों का भगवान का शरीर माना जा सकता है (न तु स्वरूपाद्विग्रहस्यातिरेक) । उसका आत्मन् ज्ञान ऐश्वर्य व शक्ति से निर्मित होता है ।^४ यद्यपि वह अपने स्वरूप में एक है तथापि वह अनेक स्थानों में अपने विविध भक्ता के रूपों में आविर्भूत होता है । इसलिए ये आत्म लीला में उसकी अभिव्यक्ति के प्रकार मात्र हैं तथा यह उनकी उन अचिंत्य शक्तियों के कारण सम्भव होता है जिनका उसके स्वरूप से तात्पर्य है ।^५ किंतु, इस कारण से हमें भेदाभेद सिद्धांत की, एक और अनेक अथवा भेद और अभेद के युगपत्

^१ सादानन्द स्यदि गाविंद भाष्य
जीयादेततसिधु गाम्भीर्य-सम्भृत
यस्मिन् सद्य मश्रुते मानवानाम्
मोहोच्छेती जायते तत्र बोध ।

-सिद्धांत रत्न पृ० १ पर टीका ।

^२ वही ।

^३ आलस्याद प्रवृत्ति स्यात्
पुसा यद् ग्रय-विस्तरे
गाविंद भाष्ये सक्षिप्ते
टिप्पणी नियतेऽत्र तत् ।

'सूक्ष्म टीका पृ० ५ तथा सिद्धांत रत्न पृ० १ पर टीका ।

^४ सिद्धांत रत्न पृ० १-१३ ।

^५ एकमेव स्व रूपमचित्य शक्त्या युगपत्सवत्रावभ्यास्य एकोऽपि सन् स्थानानि भगवान्
विभावम्पनानि तद् विविध लीला-अथ भूतानि विविध भवद तो भक्ताश्च ।

-गाविंद भाष्य' ३ २ २ ।

सत्य की गुणता को नहीं मान लेना चाहिए।^१ जिस प्रकार एक अभिनेता स्वरूपत एक रहकर भी स्वयं को विविध रूप में अभिव्यक्त करता है उसी प्रकार हरि भी वायु अक्षर के अनुसार और विविध भक्त जिस मन स्थिति एवं रूपा में उसकी सकल्पना करते हैं उनके अनुसार स्वयं को अभिव्यक्त करता है।^२ उसकी अचित्य शक्तियों के कारण विराट् के नियम उस पर लागू नहीं होते, उसके प्रति हमारी मकल्पना में विरोधी धर्मों व प्रत्यया का साहचर्य हो सकता है। इसी प्रकार उसकी देह उससे भिन्न नहीं है, अतः वह अपना देह से एकरूप है। उससे भिन्न उसकी देह का प्रत्यय चित्तन की प्रक्रिया के सहायक के रूप में केवल भक्ता के मन में ही होता है, किन्तु यद्यपि यह उनकी कल्पना है तथापि ऐसा रूप मिथ्या नहीं है, अपितु स्वयं भगवान् ही है (देह एव देही) अथवा विग्रह एवात्मा आत्मैव विग्रह)। भगवान् के अलौकिक स्वरूप के कारण उसका यथाथ रूप गुण चिन् व आनन्द होते हुए भी वह कृष्ण के रूप में अपना यथाथ स्वरूप देह रूप में धारण कर सकता है। यह मूर्ति वस्तुतः उसी प्रकार भक्त के मन के साहचर्य में उत्पन्न होती है जिम प्रकार एक गधक के प्रतिशिन श्रवणा के साहचर्य में राग मूर्तिया आविभूत होती हैं।^३ इस प्रसंग में यह कहा जा सकता है कि बलदेव के अनुसार स्वप्न मृष्टियाँ भी मिथ्या नहीं होती, परन्तु सत्य होती हैं तथा भगवान् की इच्छा से उत्पन्न होती हैं और जाग्रतावस्था में भगवान् की इच्छा से तिराहित होती हैं।^४ इसीप्रकार भक्ता के मन में आविभूत होने वाली ये मूर्तियाँ यथाथ मूर्तियाँ होती हैं जो भगवान् के द्वारा भगवान् की इच्छा से अभिव्यक्त होकर भक्ता के मन के साहचर्य से क्रियावित होती हैं। इस संबंध में यह भी निर्देग किया जा सकता है कि 'जीव भगवान् से भिन्न होते हैं। जाव' की ब्रह्मन् के प्रतिविम्ब के रूप में एवं उमसे बाह्य वाद् यथाथ अस्मिन्त्वं न रखने के रूप में 'शास्त्रा करन के लिए उन्नत श्रद्धतवादिद्या द्वारा कल्पित किया गया प्रतिविम्ब में ब्रह्मन् का प्रतिविम्ब भी दाप-पूरा है, क्योंकि नमानता अथवा प्रतिविम्ब की सजत्पना में भद का समावेश होता है। जीव चरमाणीय स्वरूप के गृहति के गुणा से संबंधित व भगवान् पर पूरात आश्रित होते हैं। यद्यपि ब्रह्मन् गवन्वापा है तथापि वह जान व भक्ति के द्वारा जात

^१ ३ २ १२ पर सूक्ष्म' टीका यह कहती है कि भगवान् की माया शक्ति के तीन व्यापार होते हैं 'ह्लादिनी' संधिनी और तविन् माया शक्ति अर्थात् माया के रूप में शक्ति के द्वारा वह स्वयं का विविध रूपों में अभिव्यक्त कर सकता है।

^२ ध्यातृ भेदात् वाच्य भेदाच्च अनवनया प्रतीताऽपि हरि स्वरूपवय स्वस्मिन् मुच्यते ।
— गाविन्द माप्य' ३ २ १३ ।

^३ तन भूतत्व खनु भक्ति विभावितन हृदा ग्राह्य गाधवर्तुगितितन शत्रेण राग-भूतत्वमिव ।
— वही ३ २ १७ ।

^४ वही ३ ० १-५ ।

किया जा सकता है। उसने स्वरूप की वधाथ अपरादानुभूति तथा उसका इन्द्रिय-प्रत्यय भी केवल 'माध्य भक्ति' के द्वारा सम्भव होता है साधन भक्ति द्वारा नहीं। भगवान के चित्त व घानद का या ता भगवान के द्रव्य के रूप में भयना उसका गुणों के रूप में माना जा सकता है। भगवान के प्रति यह द्विविध उत्पन्न 'विशेष' नामक पदार्थ की स्वीकार करने के कारण किया गया है जिसके द्वारा द्रव्य और गुण में भेद के अभाव में भी पश्चादुक्त का पूर्वोक्त के प्रति इस प्रकार विधान किया जा सकता है माना उनमें भेद विद्यमान है। 'विशेष' का भेद का प्रतिनिधि (भेद-प्रतिनिधि) कहा जाता है, अर्थात् जहाँ कोई भेद नहीं होता वहाँ विशेष हमें भेद का विधान करने में समर्थ बनाता है फिर भी यह विशेष कोई 'विकल्प' मात्र अथवा मिथ्या शाब्दिक बयन मात्र नहीं है। विशेष के इस प्रत्यय की सहायता से समुद्र का जल अथवा तरंग कहा जा सकता है। विशेष के प्रत्यय का अर्थ यह है कि, यद्यपि भगवान और उसके गुणों, अथवा उसके स्वरूप और उसकी देह में कोई भेद नहीं होता तथापि कुछ ऐसी विशेषता होती है जो पूर्वोक्त के प्रति पश्चादुक्त के विधान को सम्भव बनाती है तथा इस विशेषता के कारण भेदात्मक विधान का सत्य माना जा सकता है, यद्यपि दोनों में वस्तुतः कोई भेद नहीं होता। इसी प्रत्यय के बल पर 'सत्' का अस्तित्व है बाल नित्य है दिक् सवत्र है आदि तक वाक्या को सत्य माना जा सकता है, वे न मिथ्या हैं और न शाब्दिक भावना मात्र हैं। यदि वे मिथ्या होते तो ऐसी मानसिक कृतियाँ का 'यायाचित' नहीं कहा जाता। स्पष्टतः 'सत्' का अस्तित्व है और 'सत्' का अस्तित्व नहीं है तक वाक्या में भेद है, पूर्वोक्त को वध तथा पश्चादुक्त को असत्य माना जाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि यद्यपि 'सत्' और 'अस्तित्व' में कोई भेद नहीं है तथापि उसमें एक ऐसी विशेषता है कि अस्तित्व के सत् के प्रति विधान वध है, उसका निषेध असत्य है। यदि यह केवल एक शाब्दिक भावना होती तो, पश्चादुक्त निषेध भी समान रूप से सम्भव व यायाचित होता। यह विशेषता विषय से एकरूप होती है और उसमें किसी विशेष संबन्ध में स्थित नहीं रहती। इस कारण से सबधों की एक अर्थ श्रृंखला की अपेक्षा नहीं होती तथा अनवस्था दोष की आपत्ति स्वीकृत नहीं की जा सकती। यदि विशेष के प्रत्यय का स्वीकार किया जाय तो विशेष और विशेषण की मकल्पना अ-यायाचित रह जाती है।^१ इस अर्थ में 'विशेष' का प्रत्यय सबसे प्रथम मध्व द्वारा प्रस्तावित किया गया, बलदेव ने भगवान और उसकी शक्तियों व गुणों के सबध की व्याख्या के लिए उक्त प्रत्यय का मध्व से प्राप्त किया। यह व्याख्या बलदेव के पूर्ववर्ती जीव व अर्थ विद्वानों के मत से सर्वथा भिन्न है, हम देख ही चुके हैं कि कस जीव ने केवल भगवान की शक्तियों के अचित्य स्वरूप के सिद्धांत एवं शक्ति व शक्ति के स्नामी अथवा गुण व द्रव्य के भेद व अभेद के अचित्य स्वरूप के

द्वारा ही परिस्थिति की व्याख्या की थी। सूक्ष्म टीका में यह निश्चित रूप में बतला दिया गया है कि 'विशेष' के प्रत्यय की प्रस्तावना के द्वारा बलदेव ने इसे उदाहरण में अधिक स्पष्टतः 'अचित्यत्व' के स्वरूप की व्याख्या करने का प्रयत्न किया है।^१

स्वरूप और मात्रा दोनों में भगवान का आनन्द 'जीवा' के आनन्द से भिन्न होता है तथा उनके ज्ञान का स्वरूप भिन्न होता है। इस प्रकार ब्रह्मन् जगत् व 'जीव' होना से स्वरूप में भिन्न है। उपनिषदों के सकल एकत्व पाठा की व्याख्या केवल इस कथन के रूप में की जानी चाहिए कि जगत् व 'जीव' भगवान में स्थित है (सर्वत्र तदीयत्व ज्ञानाय)। जगत् का ऐसा दृष्टि कोण भक्ति भाव को उत्पन्न करेगा। 'इति भक्ति पथ का अनुसरण करने वालों से 'बन्धी भक्ति' पथ का अनुसरण करने वालों में भगवान के स्वरूप की अभिव्यक्ति भिन्न रूप में होती है बन्धी भक्ति के उदाहरण में वह अपने पूर्ण ऐश्वर्य से आविभूत होता है और सूचि भक्ति में वह अपने पूर्ण माधुर्य से आविभूत होता है। जब भगवान की कृष्ण के सीमित रूप में उपासना की जाती है तब वह भक्त के सम्मुख सीमित रूप में ही अपनी अभिव्यक्ति करता है तथा भगवान का अचित्य स्वरूप ऐसा होता है कि उक्त रूप में भी वह सब व्यापी बना रहता है। अतः स्पष्ट है कि यहाँ 'विशेष की स्वीकृति बलदेव की सहायक नहीं होती तथा उन्हें अपने धार्मिक विश्वासों के अग्र भागा की व्याख्या के लिए भगवान के अचित्य स्वरूप का मानना पड़ता है।

भगवान जगत् का उपादान कारण तथा चरम कर्ता दोनों ही माना जाता है। उसकी चरम शक्ति 'विष्णु शक्ति' क्षेत्रण शक्ति अविद्या शक्ति के रूप में तीन मूलभूत शक्तियाँ हैं। अपनी प्रथम शक्ति में ब्रह्मन् स्वयं में विकार रहित बना रहता है, तथा अग्र दा शक्तियाँ जीव तथा 'जगत्' में रूपांतरित होती हैं। सांख्यवादी तर्क करते हैं कि चूँकि जगत् ब्रह्मन् से भिन्न स्वरूप है इसलिए ब्रह्मन् को उसका उपादान कारण नहीं माना जा सकता। यदि यह भाग्रह किया जाय कि जगत् एव जीवों का उपादान कारण मानी जा सकने वाली दो सूक्ष्म शक्तियाँ होती हैं तो भी उनकी आपत्ति बनी ही रहती है, क्योंकि सूक्ष्म से भिन्न होने वाले स्थूल के विकास की व्याख्या नहीं की जा सकती। इसका उत्तर यह है कि यह आवश्यक नहीं कि काय अनिवायत उपादान कारण के समान अथवा सदृश हो। ब्रह्मन् स्वयं को उससे सबथा भिन्न जगत् में रूपांतरित करता है। यदि उपादान कारण और काय में पूर्ण एकरूपता होती तो एव को कारण व दूसरे को काय नहीं कहा जा सकता था, यथा घट में काय रूप से होने वाला मृत्तिका का ढेल के समान स्वरूप नहीं देखा जाता अतः जिन

^१ तत्रैव तस्य वस्त्वभिन्नत्व स्व निर्वाहवत्त्वं च स्वस्य तादृगे तद्भावोऽज्जम्भकमचित्यत्वत्वं सिद्धयति ।
- गाविन्द भाष्य ३ २ ३१ पर सूत्रम् ।

उदाहरण की हम समीक्षा कर सकते हैं उन सब में काय उपादान कारण से अनिवाचन भिन्न होना चाहिए। उक्त रूपांतरण किसी भी रूप में ब्रह्मन् के स्वरूप का परिवर्तित नहीं करता। परिवर्तन तो उसकी शक्तियों में होते हैं, तथा वह अपनी शक्तियों के रूपांतरण में अपरिवर्तित रहता है। यदि हम एक साधारण उदाहरण लें तो यह संकेत किया जा सकता है कि लाठी वाला मनुष्य किसी और का नहीं बरन् स्वयं उसी मनुष्य का धातक है। यद्यपि उस मनुष्य एक लाठी में भेद है। इस प्रकार यद्यपि ब्रह्मन् की शक्ति का शक्तियों सहित ब्रह्मन् से तादात्म्य हाता है तथापि ब्रह्मन् और उसकी शक्तियों में भेद के अस्तित्व का निषेध नहीं किया जाता है।^१ इसके अतिरिक्त उपादान कारण और उसके काय में सदा भेद होता है। घट मृत्तिका के डेले से तथा स्वरूप से बने अलंकार स्वरूप से भिन्न होने हैं तथा वे विभिन्न उद्देश्यों की पूर्ति करते हैं और भिन्न भिन्न कालों में अस्तित्व रखते हैं। यदि कारण की प्रक्रिया में पूर्व ही काय का अस्तित्व हाता तो कारण की प्रक्रिया का अनुप्रयोग अनावश्यक होता और काय नित्य होता। यदि यह माना जाय कि काय एक पूर्व स्थित सत्ता की अभिव्यक्ति है तो आगे यह प्रश्न उठता है कि क्या उक्त अभिव्यक्ति, जो स्वयं एक काय है, आगे काय अभिव्यक्ति की अपेक्षा रखनी रहेगा जिसके फलस्वरूप अनन्त तक यह प्रक्रिया चलती रहेगी इस प्रकार अभिव्यक्तियों की एक शृंखला की आवश्यकता होगी और अनवस्था दोष हो जायगा। फिर भी बलदेव परिणाम अथवा अभिव्यक्ति के सिद्धांत का नहीं करते, वे इस साध्य मत का अस्वीकार करते। कारण की प्रक्रिया से पूर्व भी काय का अस्तित्व होता है अथवा एक अभिव्यक्ति के लिए अभिव्यक्तियों की शृंखला की आवश्यकता होगी। वे काय की एक स्वतंत्र अभिव्यक्ति के रूप में परिभाषा देते हैं (स्वतंत्राभिव्यक्तित्व किन्तु कायत्वम्) और ऐसे काय के कारण का अस्तित्व प्रक्रिया से पूर्व नहीं हो सकता। जगत् की अभिव्यक्ति भगवान की अभिव्यक्ति के माध्यम से हाती है जिस पर वह आश्रित होता है। ऐसी अभिव्यक्ति केवल भगवान में अतर्निहित कारण की प्रक्रिया के द्वारा और उसकी इच्छा द्वारा प्रेरित हो सकती है। इस प्रकार जगत् भगवान की शक्ति से अभिव्यक्त होता है तथा एक सीमित अर्थ में जगत् का भगवान से तादात्म्य होता है, किन्तु एक बार काय रूप में पृथक् हो जाने पर वह उसमें भिन्न हो जाता है। अपने वर्तमान रूप में अभिव्यक्त होने से पूर्व जगत् का किसी भी काल में अस्तित्व नहीं था यह मान लेना द्रुष्टिपूर्ण है कि जगत् का किसी भी अवस्था में भगवान से तादात्म्य था इसलिए यद्यपि भगवान का सदा जगत् का उपादान कारण माना जा सकता है।^२ इन समस्त विवेचनों के पश्चात् यह स्पष्ट हो जाता है कि बलदेव के मत एक सारय मत में कोई महत्त्वपूर्ण भेद नहीं है।

^१ वही, २ १ १३।

^२ भाविन्द भाष्य २ १ १४।

बलदेव भी यह मानते हैं कि अपनी शक्तियाँ से सम्पन्न भगवान् मे जगत् एक सूक्ष्म रूप मे अस्तित्व रखता है। वह केवल 'कारिका के इस शाब्दिक प्रकाशन पर आपत्ति उठाते हैं कि कारणता के कारण की प्रक्रिया से पूर्व काय का कारण मे अस्तित्व होता है क्योंकि काय कारण मे काय के रूप मे अस्तित्व नहीं रखता वरन् एक सूक्ष्म अवस्था मे अस्तित्व रखता है। यह सूक्ष्म अवस्था कारणता के कारण की प्रक्रिया से काय रूप मे अभिव्यक्त होने से पूर्व अभिवृद्ध एव दिक कालीन गुणा से सम्पन्न हो जाती है। किन्तु कारण मे काय के अस्तित्व पर अत्यधिक बल देने मे और कारणता के कारण की द्वारा व्यापार केवल अभ्यक्त रूप मे पूर्व अस्तित्ववान् सत्ता को अभिव्यक्त करने मे साध्य का मतभेद है। किन्तु बलदेव के अनुसार कारणता के कारण एक यथाथ परिवर्तन एव अभिवृद्धि उत्पन्न करते हैं। यह नवीन गुणा एव व्यापारा की अभिवृद्धि भगवान् की कारणता विषयक इच्छा की प्रक्रिया से उत्पन्न होती है वह इस अर्थ मे एक अचिरत्य स्वरूप की होती है क्योंकि सूक्ष्म कारणावस्था मे अस्तित्व नहीं होने पर भी वे भगवान् की इच्छा की प्रक्रिया से उत्पन्न हुए हैं। परन्तु भगवान् के साहचर्य द्वारा जहाँ तक सूक्ष्म कारण भगवान् मे अस्तित्व रखता है, जगत् अपने वर्तमान रूप मे भी भगवान् से भिन्न एव स्वतन्त्र नहीं है।^१ जीव भी स्वयं कोई स्वातन्त्र्य नहीं रखते, उनकी भगवान् ने अपनी इच्छा मात्र से सृष्टि की है तथा जगत् व जीवों की सृष्टि करने के पश्चात् वह उनमें प्रविष्ट होकर उनका अन्तर्निहित रूप मे स्थित रहता है। इसलिए जब जगत् के विषय के समान ही प्राकृतिक अनिवायता के अधीन है और उनमें वस्तुत्व अथवा इच्छा की कोई स्वतन्त्रता नहीं होती।^२ जगत् की प्राकृतिक अनिवायता केवल उसके माध्यम से अभिव्यक्त होने वाली हरि इच्छा मात्र है। मनुष्य में पाए जाने वाले सकल्प और स्वतन्त्र स्फूर्त इच्छा भी मनुष्य के माध्यम से त्रिशाशील हरि इच्छा की अभिव्यक्ति हैं। इस प्रकार मानव और जगत् दोनों ही नियति के अधीन हैं तथा मानव का कोई स्वतन्त्रता नहीं है। जैसे गाय की प्राण शक्ति से उत्पन्न दूध हम गाय द्वारा दिया हुआ प्रतीत होता है उसी प्रकार जब एक व्यक्ति एक विशेष काय का करता हुआ अथवा एक विशेष ढंग से आचरण करता हुआ अथवा किसी वस्तु का सकल्प करता हुआ दिखाई देता है तब वह स्वयं कर्ता नहीं होता वरन् माध्यम होता है जिसके द्वारा परमेश्वर काम करता है।^३ यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है

^१ तस्मादेकमेव जीव प्रकृति शक्तिम् ब्रह्म जगदुपादानं तदात्मकं च इति सिद्धमेव कार्यं वस्तुत्वेऽप्यविचरित्यत्व-धम योगादप्रच्युत पूर्वस्थि चावतिष्ठते ।

—वही २ १ २० ।

^२ चेतनस्यापि जीवस्याश्म काष्ठं साष्टवदस्वातन्त्र्यात् स्वतन्त्र वस्तुत्व रूपाणापत्तिः ।

—वही, २ १ २३ ।

^३ वही २ १ २४ ।

कि यदि भगवान सकल मानवी इच्छा एव त्रिया वा एकमात्र कारण है, तो जो भगवान निष्पक्ष है वह हमें इनकी भिन्न इच्छाओं में प्रवृत्त क्या करता है ? इसका उत्तर यही है कि भगवान हमारे अनादि पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी त्रिया एव इच्छा को निर्धारित करता है । इस पर यह आपत्ति भी की जा सकती है कि यदि भगवान हमारे पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी इच्छा का निर्धारित करता है तो भगवान अपनी निर्धारक त्रिया में हमारे 'कर्मों' पर आश्रित रहता है, परन्तु यह उसकी निर्वाह स्वतन्त्रता का एक गम्भीर चुनौती होगी । इसके अतिरिक्त, चूंकि विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ विभिन्न प्रकार के सुखपूरण व दुःखपूरण प्रभावों को उत्पन्न करती हैं, इसलिए भगवान का पक्षपातपूरण बर्ता जा सकता है किन्तु इन आपत्तियों का उत्तर यह है कि भगवान 'जीवा' का निर्धारण स्वयं उनके व्यक्तिगत स्वभाव के अनुसार करता है, जीव अपने मौलिक रूप में विभिन्न स्वभाव के होते हैं तथा उनकी मौलिक भिन्नता के अनुसार भगवान उनकी इच्छा व त्रियाओं का भिन्न भिन्न रूप में निर्धारण करता है । यद्यपि भगवान उनका स्वभाव को परिवर्तित करने की क्षमता रखता है, तथापि वह ऐसा नहीं करता किन्तु भगवदिच्छा स्वरूप ही ऐसी है कि भगवान अपने भक्त के लिए एक अधिमात्र व्यवहार आरक्षित रखता है अपनी विशेष कृपा प्रदान करता है ।^१ स्वयं भगवान की त्रियाएँ किसी वस्तुगत उद्देश्य अथवा प्रयाजन से निर्धारित नहीं होती अपितु स्वयं उसके आनन्द स्वरूप के आनन्दानुभव द्वारा स्वेच्छा में प्रवाहित होती हैं । अपने भक्ता के प्रति उसकी विशेष कृपा उसके स्वरूप से ही प्रवाहित होती है तथा भक्ता के प्रति उसका यह विशेष व्यवहार ही उसको उनका प्रिय बनाता है और अन्य व्यक्तियों को उसकी ओर उन्मुख होने के लिए उत्साहित करता है ।^२

भक्ति का एक ज्ञान विशेष भी माना जाता है (भक्तिरपि ज्ञान विशेषो भवति) ।^३ भक्ति के द्वारा एक व्यक्ति किसी वस्तुगत हेतु के बिना ईश्वरो मुखी होता है । भक्ति एक ऐसी शक्ति भी मानी जाती है जो भगवान को हमारे बन्धीभूत कर सकती है । यह शक्ति सवितृ से संबंधित भगवान की ह्लादिनी शक्ति का सार माना जाती है । उक्त सवितृ का ह्लाद' से तादात्म्य होता है, तथा उसका सार

^१ न च कम सापेक्षत्वेन ईश्वरस्य अस्वात्म्यम् अनादि जीव स्वभावानुसारेण हि कम कारयति स्वभावमथवा कतु समर्थोऽपि कस्यापि न कराति ।

—वही, २ १ ३५ ।

^२ वही २ १ ३६ ।

^३ सिद्धांत रत्न पर टीका, पृ० २६ ।

^४ भगवद् बन्धीकार हेतु—भूता शक्ति ।

सृष्टि प्रवृत्ति के अनुकूल प्रवाह में निहित होता है।^१ इस प्रकार इसका चित् व आनन्द के रूप में भगवान् के स्वरूप से तादात्म्य होता है, फिर भी उसे भगवान् से एकरूप न मानकर उसकी एक शक्ति माना जाता है।^२ यद्यपि भक्ति का भगवान् में उसकी शक्ति के रूप में अस्तित्व होता है, तथापि वह भक्त का विशेषण भी होता है। वह दोनों को आनन्ददायी होता है तथा वे दोनों उसके सघटक तत्त्व होते हैं।^३ स्मरण होगा कि तीन शक्तियाँ में से सवित् सधिनी' से श्रेष्ठ हाती है और 'ह्लादिनी' सवित् से श्रेष्ठ होती है। भगवान् न केवल है वरन् वह अपनी सत्ता जय सभी वस्तुओं को प्रदान करता रहता है, अतः सधिनी वह शक्ति है जिसके द्वारा भगवान् सबको सत् प्रदान करता है। वह स्वयं चित् स्वरूप है। सवित् वह शक्ति है जिसके द्वारा उसकी ज्ञानात्मक क्रिया सम्पन्न हाती है और जिसके द्वारा वह अयं व्यक्तियों के लिए ज्ञान प्राप्ति सम्भव बनाता है। यद्यपि यह आनन्द-स्वरूप है, वह आह्लाद का अनुभव करता है तथा अयं व्यक्तियों के लिए आह्लादमय अनुभवों की प्राप्ति सम्भव बनाता है, जिस शक्ति के द्वारा वह ऐसा करता है उसे 'ह्लादिनी' कहते हैं।^४ सच्ची 'भक्ति का स्वयं से बाह्य कार्य हेतु इस कारण नहीं हो सकता कि वह स्वयं परमानन्द के रूप में भगवान् की अनुभूति हाती है। अपने स्वरूप की अनुभूति से सुषुप्ति प्राप्त आनन्द द्वारा यह सिद्ध हाता है कि इन्द्रिय सुख से भिन्न एक प्रकार का आनन्द होता है। किन्तु, चूँकि हम भगवान् की शक्ति के अणु मात्र हैं इसलिए यह अनिवायत सिद्ध होता है कि भगवान् का स्वरूप परम व अनन्त आनन्द है, एक बार उस आनन्द की अनुभूति होने पर लोग सदा के लिए सासारिक इन्द्रिय सुख से विमुक्त हाकर सृष्टि ही भगवान् की ओर उन्मुख हो जायेंगे।

सत्य ज्ञान मकल पुण्य एवं पाप को नष्ट कर देता है अतएव जीव-मुक्ति में मनुष्य केवल भगवान् की इच्छा से अपनी देह को धारण करता है। अनिवाय कर्मों का प्रभाव नष्ट नहीं होता—स्वयं में प्रवेग आदि पुण्य फला की उत्पत्ति इसके अपवाद हैं—तथा वह सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक होता है जब सत्य ज्ञान का उदय होता

^१ ह्लाद भिन्ना सविद् यस्तदानुकूल्येन स तस्या सार । —वही, पृ० ३७ ।

^२ स्वरूपानतिरेक्ष्यपि तद्विशेषतया च भासनेऽयथा तस्य शक्तिरिति व्यपदेश सिद्धे ।

—सिद्धांत रत्न पृ० ३८ ।

^३ भगवत् स्वरूप विशेष-भूत ह्लादि-यादिसारात्मा भक्तिभगवद् विशेषणतया भक्ते च पृथग-विशेषणतया सिद्धा तयोरानन्दातिगमयो भवति । —वही, पृ० ३९ ।

^४ तत्र सदात्माऽपि यथा सत्तं शक्ते ददाति च सा सब देश काल द्रव्य-व्याप्ति हेतु, सधिनी, सविदात्माऽपि यथा सवेत्ति सवेदयति च सा सवित्, ह्लादात्माऽपि यथा ह्लादते ह्लादयति च सा ह्लादिनी । —वही, पृ० ३९ ४० ।

कि, यदि भगवान् सकल मानवी इच्छा एवं प्रिया का एकमात्र कारण है, तो जो भगवान् निष्पक्ष है वह हम इतनी भिन्न इच्छाओं में प्रवृत्त क्या करता है? इसका उत्तर यही है कि भगवान् हमारे अनादि पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी प्रिया एवं इच्छा को निर्धारित करता है। इस पर यह आपत्ति भी की जा सकती है कि, यदि भगवान् हमारे पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी इच्छा का निर्धारित करता है तो भगवान् अपनी निर्धारक प्रिया में हमारे 'कर्मों' पर आश्रित रहता है परन्तु यह उसकी निर्गुण स्वतन्त्रता को एक गम्भीर चुनौती होगी। इसका अतिरिक्त चूंकि विभिन्न प्रकार की प्रियाएँ विभिन्न प्रकार के गुणपूर्ण व दुःखपूर्ण प्रभावों को उत्पन्न करती हैं इसलिए भगवान् का पक्षपातपूर्ण कहा जा सकता है किन्तु इन आपत्तियों का उत्तर यह है कि भगवान् जावा का निर्धारण स्वयं उनके व्यक्तिगत स्वभाव के अनुसार करता है, 'जीव अपने मौलिक रूप में विभिन्न स्वभाव के होते हैं तथा उनका मौलिक भिन्नता के अनुसार भगवान् उनकी इच्छा व प्रियाओं का भिन्न भिन्न रूप में निर्धारण करता है। यद्यपि भगवान् उनके स्वभाव को परिवर्तित करने की क्षमता रखता है तथापि वह ऐसा नहीं करता किन्तु भगवद्विच्छा स्वरूप ही ऐसी है कि भगवान् अपने भक्त के लिए एक अधिमाय व्यवहार आरम्भित रखता है अपनी विरोध कृपा प्रदान करता है।' स्वयं भगवान् की प्रियाएँ किसी वस्तुगत उद्देश्य अथवा प्रयाजन से निर्धारित नहीं होती, अपितु स्वयं उसके आनन्द स्वरूप के आनन्दानुभव द्वारा स्पष्टता में प्रवाहित होती हैं। अपने भक्ता के प्रति उसकी विरोध कृपा उसके स्वरूप से ही प्रवाहित होती है तथा भक्ता के प्रति उसका यह विशेष व्यवहार ही उसका उनका प्रिय बनाता है और अन्य व्यक्तियों को उसकी ओर उन्मुख होने के लिए उरसाहित करता है।^१

भक्ति को एक ज्ञान विरोध भी माना जाता है (भक्तिरपि ज्ञान विशेषो भवति)।^२ भक्ति के द्वारा एक व्यक्ति किसी वस्तुगत हेतु के बिना ईश्वरानुखी होता है। भक्ति एक ऐसी शक्ति भी मानी जाती है जो भगवान् को हमारे वशीभूत कर सकती है। यह शक्ति सवित् से संबंधित भगवान् की द्वादिनी शक्ति का सार मानी जाती है। उक्त सवित् का 'ह्लाद' से तादात्म्य हाता है, तथा उसका सार

^१ न च कम सापेक्षत्वेन ईश्वरस्य अस्वातन्त्र्यम् अनादि जीव स्वभावानुसारेण हि कम कारयति स्वभावमप्यथा चतुः समर्थोऽपि कस्यापि न करोति ।

—वही, २ १ ३५ ।

^२ वही, २ १ ३६ ।

^३ सिद्धांत रत्न पर टीका पृ० २६ ।

^४ भगवद् वशीकार हेतु-भूता शक्ति ।

सहज प्रवृत्ति के अनुकूल प्रवाह में निहित होता है।^१ इस प्रकार इसका चित् व आनन्द के रूप में भगवान् के स्वरूप से तादात्म्य होता है फिर भी उसे भगवान् से एकरूप न मानकर उसकी एक शक्ति माना जाता है।^२ यद्यपि 'भक्ति' का भगवान् से उसकी शक्ति के रूप में अस्तित्व होता है तथापि वह भक्त का विशेषण भी होता है। वह दोनों को आनन्ददायी होता है तथा वे दोनों उसके सघटक तत्त्व होते हैं।^३ स्मरण होगा कि तीन शक्तियाँ में से 'सवित् सधिनी' से श्रेष्ठ होती है और 'ह्लादिनी' 'सवित्' से श्रेष्ठ होती है। भगवान् न केवल है वरन् वह अपनी सत्ता जय सभी वस्तुओं को प्रदान करता रहता है, अतः 'सधिनी' वह शक्ति है जिसके द्वारा भगवान् सबको सत् प्रदान करता है। वह स्वयं चित् स्वरूप है। 'सवित्' वह शक्ति है जिसके द्वारा उसकी ज्ञानात्मक क्रिया सम्पन्न होती है और जिसके द्वारा वह अय्य व्यक्तियों के लिए ज्ञान प्राप्ति सम्भव बनाता है। यद्यपि यह आनन्द स्वरूप है, वह आह्लाद का अनुभव करता है तथा अय्य व्यक्तियों के लिए आह्लादमय अनुभवा की प्राप्ति सम्भव बनाता है, जिस शक्ति के द्वारा वह ऐसा करता है उसे 'ह्लादिनी' कहते हैं।^४ सचची 'भक्ति' का स्वयं से बाह्य कोई हेतु इस कारण नहीं हो सकता कि वह स्वयं परमानन्द के रूप में भगवान् की अनुभूति होती है। अपने स्वरूप की अनुभूति से सुपुष्टि प्राप्त आनन्द द्वारा यह सिद्ध होता है कि इन्द्रिय सुख से भिन्न एक प्रकार का आनन्द होता है। किन्तु धूँकि हम भगवान् की शक्ति के अणु मात्र हैं इसलिए यह अनिवायत सिद्ध होता है कि भगवान् का स्वरूप परम व अनन्त आनन्द है एक बार उस आनन्द की अनुभूति होने पर लोग सदा के लिए सासारिक इन्द्रिय सुख से विमुख होकर सहज ही भगवान् की ओर उन्मुख हो जायेंगे।

सत्य ज्ञान सकल पुण्य एवं पाप को नष्ट कर देता है, अतएव जीव-मुक्ति में मनुष्य केवल भगवान् की इच्छा से अपनी देह को धारण करता है। अनिवाय कर्मों का प्रभाव नष्ट नहीं होता—स्वर्ग में प्रवेश आदि पुण्य फला की उत्पत्ति इसके अपवाद हैं—तथा वह सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक होता है, जब सत्य ज्ञान का उत्पन्न होता

^१ ह्लाद भिन्ना सविद् यस्तदानुकूल्येण स तस्या सार । —वही पृ० ३७ ।

^२ स्वस्मानतिरेकिण्यपि तद्विणैयतया च भासनेऽयया तस्य शक्तिरिति व्यपदेश सिद्धे ।

— सिद्धांत रत्न 'पृ० ३८ ।

^३ भगवत् स्वरूप विशेष-भूत ह्लादिनीयादिसारात्मा भक्तिभगवद् विनैपणतया भवने च पृथग-विनैपणतया सिद्धा तयोरात्तादातिगयया भवति । —वही पृ० ३६ ।

^४ तत्र सदात्माऽपि यया सत्तं चित्तं ददाति च सा सव देण काल द्रव्य-ध्याप्ति हेतु, सधिनी, सविदात्माऽपि यया सवेत्ति सवेदयति च सा सवित् ह्लादात्माऽपि यया ह्लादते ह्लादयति च सा ह्लादिनी । —वही पृ० ३६ ४० ।

है तब वह आगे स्वयं का प्रकट नहीं करता। कौपीतकी उपनिषद् में भी कहा गया है कि एक ज्ञानी मनुष्य के पुण्य उसके मित्रों में चले जाते हैं और उसके पाप उसके शत्रुओं में, इसलिए जो भक्त भगवान के समागम में प्रविष्ट होने को व्याकुल होते हैं उनके उदाहरण में उनके कर्मों के पुण्य फल भगवान के प्रिय व्यक्तियों में वितरित हो जाते हैं तथा उनके पाप-कर्मों के फल उसके शत्रुओं में वितरित हो जाते हैं।¹ इस प्रकार प्रारब्ध कर्म के फल अन्य व्यक्तियों में वितरित हो जाते हैं, अतः इस नियम की पूर्ति हो जाती है कि सब प्रारब्ध 'कर्म अनिवायत फलीभूत होने ही चाहिए' तथा भगवान का भक्त उनसे मुक्त हो जाता है। सत्य विकास का सर्वोत्तम साधन केवल भक्ता का साहचर्य ही हो सकता है। हमारा बंधन यथाथ है और बंधन का विनाश यथाथ व नित्य है। बरम मुक्ति की प्रवस्था में भी 'जीव भगवान से अपने पृथक् अस्तित्व को बनाए रखते हैं।

मिद्वान रत्न के छठे और सातवें अध्यायों में बलदेव शर्कर के उग्र अद्वैतवादी सिद्धांत को खण्डित करने का प्रयास करते हैं, परंतु इन युक्तियों में किसी नवीनता का कठिनता से समावेश होता है प्रत्युत में रामानुज और मध्व सम्प्रदाय के विचारकों की युक्तियों की पुनरावृत्ति मात्र है इसलिए उनका यहाँ छाड़ देना श्रेयस्कर है। अपना प्रमेय रत्नावली में बलदेव गौडीय सम्प्रदाय के वृष्णव-तंत्र के मुख्य विषयों का व्यापक सारांश देते हैं। यदि हम भागवत सद्म में दिए गए वृष्णव दर्शन के विवरण की बलदेव व गाविन् माध्य एव 'सिद्धांत रत्न' में दिए गए विवरण से तुलना करें तो हम पता चलता है कि, यद्यपि आधारभूत सिद्धांत एक ही हैं, तथापि मध्व के प्रभाव के कारण तथा अपने व्यक्तिगत पक्षपातों के फलस्वरूप बलदेव द्वारा गौडीय सम्प्रदाय की विचारधारा में अनक नवीन तत्त्व प्रस्तावित किए गए हैं। ईश्वर जीव और जगत् में भेद पर दिया गया बल तथा 'विशेष का प्रत्यय निश्चय ही मध्व के प्रभाव चिह्न हैं। पुनः, यद्यपि बलदेव 'रुचि भक्ति की सर्वोत्तम 'भक्ति' के रूप में सराहना करते हैं, तथापि वे उस पर वही बल नहीं देते जो रूप सनातन और जीव की रचनाओं में पाया जाता है। उनका भक्ति का प्रत्यय भी जीव के प्रत्यय से तनिक भिन्न है वे पुरातन शब्दावलि (अंतरंग और बहिरंग शक्ति) का प्रयोग नहीं करते तथा उस प्रत्यय आधार पर अपने मत की 'याख्या नहीं करते। उनकी प्रथम रत्न माला पर एक वृष्णदेव वेदांत वागीश द्वारा रचित काति माला नामक पुरानी टीका है। प्रथम रत्न माला में वह आनंद तीर्थ अपना मध्व का अपना प्रणाम अर्पित करते हुए ऐसी नौका बतलाते हैं जो उह ससार सागर से पार उतारने वाली है। वह उस गुरु परम्परा की एक सूची भी देते हैं जिनसे उन्होंने अपने विचारों

¹ गाविन् माध्य ४ १ १७।

को प्राप्त किया। वे यह मत भी प्रकट करते हैं कि गुरु परम्परा पर चिन्तन करने से भी व्यक्ति हरि को सतुष्ट करने में सफल हो सकता है। वह आगे कहते हैं कि कलियुग में 'श्री', 'ब्रह्म', 'रुद्र' व 'सनक' नामक चार वैष्णव सम्प्रदाय उड़ीसा (उत्कल) में उत्पन्न हंगे जिनका रामानुज मध्व, विष्णुस्वामिन् व निम्बादित्य से समीकरण किया जा सकता है। वे अपने गुरुआ की परम्परा में श्रीकृष्ण ब्रह्मा, देवर्षि वादरायण, मध्व, पद्मनाभ नहरि, माधव, अक्षोभ्य, जयतीय ज्ञानसिन्धु विद्यानिधि, राजेन्द्र, जयधम पुरपोत्तम, ब्राह्मण्य, ब्यासतीर्थ, लक्ष्मीपति माधवेन्द्र, ईश्वर, अद्वैत, नित्यानन्द तथा श्री चैतन्य^१ की भी गणना करते हैं। बलदेव द्वारा जिस विचारतन्त्र का प्रतिनिधित्व किया जाता है उसे मध्व गौणीय मत की सजा दी जा सकती है, बगाल में हाल ही में वैष्णवों का एक सम्प्रदाय हो चुका है जो स्वयं को मध्व गौडीय सम्प्रदाय कहता है।

^१ कवि कल्याणपुर द्वारा अपने काल्पनिक अथवा आख्यानात्मक ग्रंथ 'गौर गणोद्देश दीपिका' में दी गई एक पूव सूची देखिए।